De mens als beeld van God

Melisse, Corline

Publication date:
2020

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

De mens als beeld van God: Een cognitief-semantische studie van Genesis 1:26-27 en van Kolossenzen 1:15; 3:10 en naar het gebruik van Genesis 1:1-2:3 in de klas

Cornelia Jacoba Maria Melisse

ISBN: 978-94-028-1982-3

Printed by Ipskamp Printing, proefschriften.net
Cover design by Eduard Boxem
Layout and design by Eduard Boxem, persoonlijkproefschrift.nl

De mens als beeld van God: Een cognitief-semantische studie van Genesis 1:26-27 en van Kolossenzen 1:15; 3:10 en naar het gebruik van Genesis 1:1-2:3 in de klas

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University,

op gezag van de rector magnificus, prof. dr. K. Sijtsma, in het openbaar te

verdedigen ten overstaan van een door het college voor promoties aangewezen

commissie in de Aula van de Universiteit

op maandag 15 juni 2020 om 16.00 uur

door

Cornelia Jacoba Maria Melisse,

geboren te Breda

promotores:	prof. dr. B.J. Koet prof. dr. A.L.H.M. van Wieringen
copromotor:	dr. N.H.H. Kienstra
leden promotiecommissie:	prof. dr. M.C.H. van Dijk-Groeneboer dr. H.W.M. van Grol prof. dr. G. Kwakkel prof. dr. B.J. Lietaert Peerbolte prof. dr. M. Vervenne

Dit werk maakt deel uit van het onderzoeksprogramma Promotiebeurs voor Leraren met projectnummer 023.003.044 dat (mede)gefinancierd is door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO).

Inhoudsopgave

Overzicht gebruikte afkortingen

Woordenboeken[1]

ABD	The Anchor Bible Dictionary
BDB	The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon
DCH	The Dictionary of Classical Hebrew
HAHAT	Wilhem Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
HALOT	The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
NIDOTTE	New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament

Bijbelvertalingen

NBV	Bijbel: de nieuwe bijbelvertaling
Statenvertaling	Bijbel: Herziene Statenvertaling
Vertaling ’51	Bijbel: Vertaling 1951
Willibrord	Bijbel: Willibrordvertaling

Commentaren

AB	The Anchor Bible
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HTKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ICC	The International Critical Commentary
NCCS	New Covenant Commentary Series
NEchtB	Die Neue Echter Bibel
NIB	The New Interpreter’s Bible
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NTD	Das Neue Testament Deutsch
OTL	The Old Testament Library
RNT	Regensburger Neues Testament
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament

1 Voor dit overzicht is gebruikgemaakt van Patrick H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (Peabody: Hendrickson, 1999), 89-121.

Series

ABRL	The Anchor Bible Reference Library
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BThSt	Biblisch-Theologische Studien
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CILT	Current Issues in Linguistic Theory
ConBOT	Coniectanea biblica Old Testament Series
ECL	Society of Biblical Literature Early Christianity and its Literature
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JCSW	Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OTL	The Old Testament Library
OtSt	Oudtestamentische Studiën
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SSN	Studia Semitica Neerlandica
SubBi	Subsidia Biblica
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TSL	Typological Studies in Language
TQ	Theologische Quartalschrift
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Tijdschriften

BO	Bibliotheca Orientalis
ExpTim	Expository Times
HBT	Horizons in Biblical Theology
JBL	Journal of Biblical Literature
JHS	Journal of Hebrew Scriptures
JOTT	Journal of Translation and Textlinguistics
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JTS	Journal of Theological Studies
MAW	Met Andere Woorden
ScEs	Science et Esprit
ThTo	Theology Today
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

Inleiding

De Masoretische Bijbel vangt in Gen. 1:1-2:3[2] aan met een beschrijving van de schepping. Deze tekst staat bekend als het eerste scheppingsverhaal en vormt het onderwerp van dit proefschrift.

Een belangrijk element in het verhaal is de schepping van de mens. God stelt in vers 26b[3] voor de mens te maken בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ,[4] en vervolgens schept hij in vers 27a de mens בְּצַלְמוֹ en in vers 27b בְּצֶלֶם van God. Wat dit echter betekent, wordt niet nader verklaard in Genesis 1. In de christelijke traditie wordt deze gegevenheid van de mens aangeduid met de terminus technicus *imago Dei*, naar de Latijnse vertaling *imago* van het woord צֶלֶם. In het Nederlands spreekt men over het algemeen over *geschapen zijn als* of *naar het beeld en de gelijkenis van God*. Het woord צֶלֶם wordt hierbij vertaald als 'beeld' en het woord דְּמוּת als 'gelijkenis'. Hoe de frase geïnterpreteerd dient te worden, intrigeert theologen en exegeten al eeuwenlang. Er zijn binnen de Bijbelwetenschappen verschillende interpretaties voorgesteld die ook andere disciplines van de theologie, zoals de systematische theologie, beïnvloed hebben.

Bij deze interpretaties heeft men zich echter niet altijd rekenschap gegeven van het feit dat de tekst ontstaan is binnen een bepaalde historische en culturele context en dat deze van invloed is op de betekenis van de tekst en van de verzen 26-27 in het bijzonder. In deze studie wordt daarom getracht de woorden צֶלֶם en דְּמוּת te onderzoeken met als uitgangspunt dat de betekenis van deze woorden bepaald wordt door de gebruikers ervan, binnen hun eigen context. Deze gebruikers zijn in dit geval de Bijbelse auteur(s) en zijn/haar/hun publiek. Om dit uitgangspunt te kunnen volgen, zal gebruik worden gemaakt van de taaltheorie *Cognitive Grammar*. Door deze taaltheorie te benutten binnen de exegese, is cognitief-semantisch Bijbelonderzoek mogelijk.

De beginselen van *Cognitive Grammar* en de elementen ervan die van belang zijn voor semantisch Bijbelonderzoek worden beschreven in hoofdstuk 1. In hoofdstuk 2 worden de onderzoeksvragen van deze studie uiteengezet, te weten één hoofdvraag en – als twee vensters vanuit de hoofdvraag – twee extra vragen, namelijk ten aanzien van het Nieuwe Testament en van het levensbeschouwelijk onderwijs. Tevens wordt weergegeven welke werkmethode gevolgd wordt om de hoofdvraag en de eerste extra vraag te kunnen beantwoorden. De interpretatie van het begrip *imago Dei* zal blijken een lange traditie te kennen. Drie dominante interpretaties, alsmede een overzicht van deze en andere interpretaties die in het exegetisch onderzoek uit de vorige eeuw en in het huidige onderzoek gevolgd werden en/of worden, komen aan bod in hoofdstuk 3.

Binnen de in deze studie gevolgde werkmethode is het van belang dat alle perikopen waarin het woord צֶלֶם en/of het woord דְּמוּת voorkomt, onderzocht worden.[5]

---

2 In het vervolg van deze studie wordt, indien dit de leesbaarheid van de tekst ten goede komt, de perikoop Gen. 1:1-2:3 afgekort tot Gen. 1.

3 Zie bijlage 1 voor de clause-indeling van Gen. 1:1-2:3.

4 In deze studie wordt het Hebreeuws weergegeven zoals het in de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* staat.

5 Zie hoofdstuk 2 voor een toelichting.

In hoofdstuk 4 wordt Gen. 1:1-2:3 bestudeerd. In hoofdstuk 5 worden alle perikopen onderzocht waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt. De cognitief-linguïstische resultaten van deze analyses zijn te vinden in hoofdstuk 6. Op vergelijkbare wijze worden in de hoofdstukken 7 en 8 de perikopen behandeld waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt. Op basis van de resultatenhoofdstukken 6 en 8, kan in hoofdstuk 9 bepaald worden wat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת betekenen in Gen. 1:26-27. Daarnaast wordt in dit hoofdstuk ingegaan op de mogelijke relatie tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:4-25 / 2:4-3:24.

Bij het onderzoek van de perikopen waarin het woord צֶלֶם en/of het woord דְּמוּת gebezigd wordt, wordt gebruikgemaakt van werkvertalingen van de Hebreeuwse tekst. Bijlage 1 geeft de werkvertaling van Gen. 1:1-2:3 weer, in bijlage 2 zijn alle werkvertalingen opgenomen van de perikopen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt en in bijlage 3 alle werkvertalingen van de perikopen waarin sprake is van het woord דְּמוּת.

Door middel van *Cognitive Grammar* wordt getracht meer zicht te krijgen op de oorspronkelijke gebruikscontext van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת. Gen. 1 kent echter verschillende andere gebruikscontexten uit heden en verleden waarin de tekst op bepaalde wijze(n) geïnterpreteerd wordt, al dan niet met in achtneming van de oorspronkelijke gebruikscontext. In dit proefschrift zal – als eerste venster – een van deze gebruikscontexten onderzocht worden, te weten het gebruik van de tekst door de eerste christenen zoals dit is opgetekend in het Nieuwe Testament. Tevens wordt – als tweede venster – bestudeerd of Gen. 1, waarbij uitgegaan wordt van de betekenis van de tekst voor de oorspronkelijke gebruikers ervan, ook heden ten dage gebruikt kan worden, namelijk binnen het levensbeschouwelijk onderwijs.

Het Nieuwe Testament en het levensbeschouwelijk onderwijs vormen aldus twee vensters die enig zicht geven op de receptie van de tekst. Er is voor het Nieuwe Testament als gebruikscontext gekozen, daar *Cognitive Grammar* tot op heden alleen is toegepast binnen onderzoek naar de Masoretische Tekst en niet binnen Nieuwtestamentisch onderzoek; hoewel cognitief-semantisch onderzoek ook binnen deze discipline waardevol kan zijn. Voor wat betreft het levensbeschouwelijk onderwijs is sprake van eigen wetenschappelijke interesse (mede ingegeven door het feit dat dit proefschrift tot stand kon komen door de toekenning van een promotiebeurs voor leraren) in hoe *Cognitive Grammar* en Gen. 1:1-2:3 een rol kunnen spelen binnen het vak levensbeschouwing. Heeft de tekst nog steeds een bepaalde zeggingskracht en kunnen leerlingen hedendaagse gebruikers van de tekst worden?

Daar het binnen het kader van dit proefschrift niet mogelijk is om het gebruik van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in het gehele Nieuwe Testament te onderzoeken, is de keuze gemaakt om het gebruik van het woord εἰκών, dat dient als vertaling van het woord צֶלֶם, te bestuderen binnen het Bijbelboek Brief aan de Kolossenzen.[6] Het woord

6 Dit Bijbelboek zal in het vervolg, behalve in de weergave van de hoofdvraag in hoofdstuk 2, worden aangeduid als Kolossenzen.

εἰκών wordt in dit Bijbelboek tweemaal gebruikt, in twee verschillende perikopen. Deze perikopen worden bestudeerd in hoofdstuk 11; de conclusies hiervan zijn opgenomen in hoofdstuk 12. Op basis daarvan wordt de vraag beantwoord wat het woord εἰκών kan betekenen in het licht van Gen. 1:26-27. Voorafgaand wordt in hoofdstuk 10 een inleiding op het Nieuwtestamentische onderzoek en op het Bijbelboek Kolossenzen gegeven, alsmede een overzicht van de status quo van het onderzoek naar de betekenis van het woord εἰκών in Kolossenzen. De werkvertalingen van beide perikopen zijn opgenomen in bijlage 4.

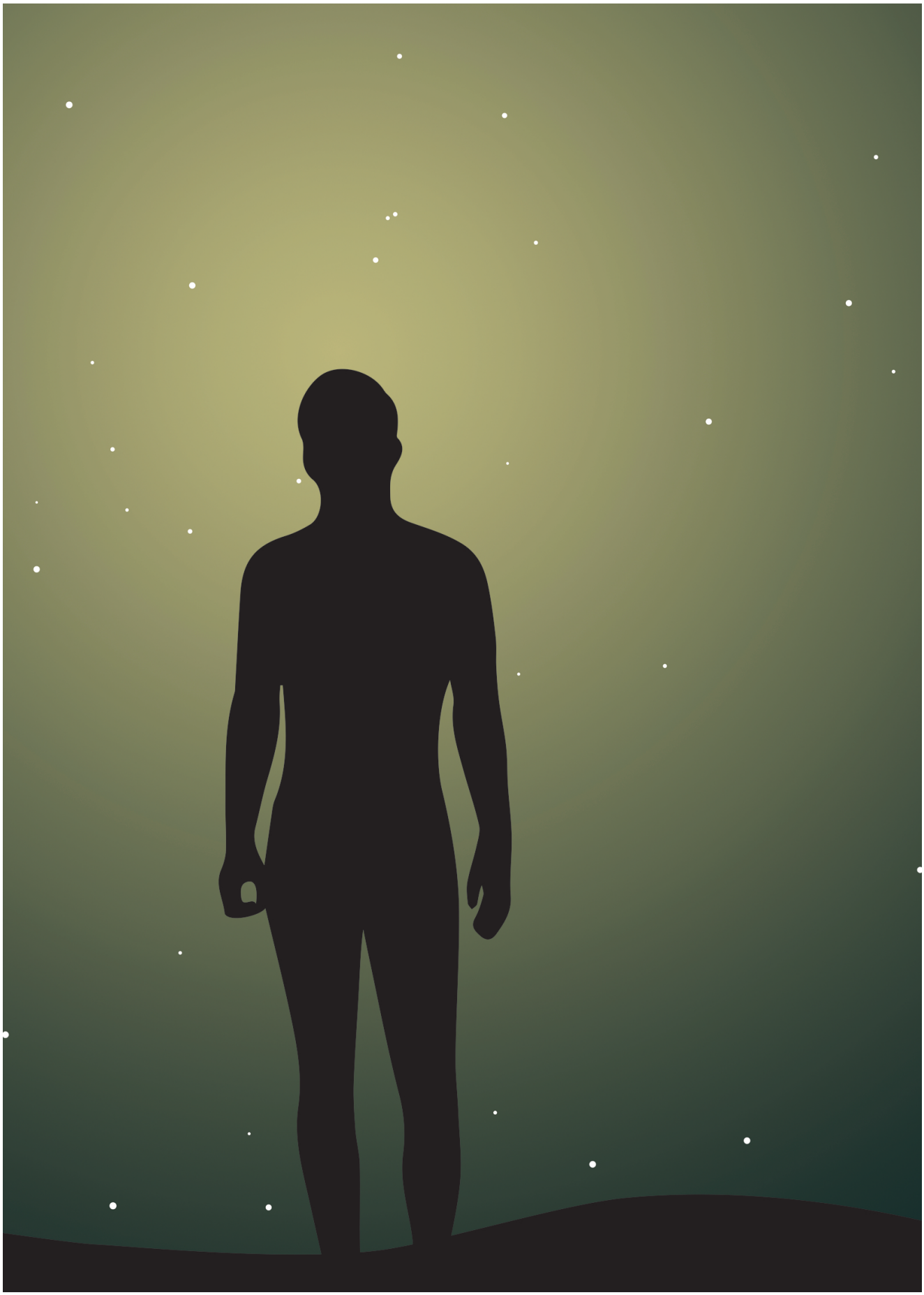
De hoofdstukken 13 tot en met 15 zijn gewijd aan het tweede venster. In hoofdstuk 13 wordt uiteengezet wat het vak levensbeschouwing inhoudt en welke plaats het heeft binnen het Nederlands onderwijsbestel. Er komen, naast leertheorieën, verschillende (godsdienst)pedagogische en (vak)didactische modellen aan bod, die gebruikt worden om tot een viertal ontwerpprincipes voor het vak te komen. Deze ontwerpprincipes zijn opgenomen in hoofdstuk 14. Tevens wordt in dit hoofdstuk uiteengezet hoe op basis van deze principes lesmateriaal ontwikkeld kan worden waarin Gen. 1:1-2:3 centraal staat. Dit resulteert in lesmateriaal dat in de praktijk uitgeprobeerd is. De methode, analyse en resultaten van dit onderzoek worden beschreven in hoofdstuk 15.[7] Bij het onderzoek horen verschillende bijlagen. Bijlage 5 geeft de docentenhandleiding bij het lesmateriaal weer, bijlage 6 het werkboek voor de leerlingen. De vragenlijsten die zijn voorgelegd aan de leerlingen zijn opgenomen in bijlage 7; de vragenlijsten voor de observatoren in bijlage 8. In bijlage 9 is een gedeelte van de matrix met woorden weergegeven.[8]

Dit proefschrift bestaat aldus uit één hoofdonderzoek en twee kleinere deelonderzoeken (vensters). Dit leidt tot een omvangrijk werk waarin exegese (het hoofdonderzoek en het eerste deelonderzoek) gecombineerd wordt met sociologisch onderzoek (het tweede deelonderzoek). Beide vormen van wetenschap doen op andere wijze onderzoek én beschrijven dit anders. Dit heeft tot gevolg dat het tweede deelonderzoek een ander karakter heeft dan de rest van de studie. Om eenheid in dit proefschrift te behouden, is de keuze gemaakt om in laatstgenoemde deelonderzoek sommige dingen op een iets andere wijze te noteren dan gebruikelijk is binnen sociologisch onderzoek. Daarnaast is gepoogd om de lezer die meer bekend is met exegese, maar niet met het vak levensbeschouwing, te ondersteunen door in het desbetreffende deelonderzoek uiteen te zetten wat het vak levensbeschouwing is. Vice versa wordt kort herhaald wat *Cognitive Grammar* is en welke conclusies ten aanzien van het begrip צֶלֶם in Gen. 1:26-27 in hoofdstuk 9 getrokken zijn.

Elk onderzoek eindigt met een conclusie. Tenslotte volgt een algehele conclusie die de verschillende onderzoeken van deze studie omvat.

---

7 De werkmethode bij dit onderzoek is aldus niet opgenomen in hoofdstuk 2.
8 Zie hoofdstuk 14 en/of 15 voor een toelichting bij deze bijlagen.



Hoofdstuk 1

Cognitive Grammar als leidraad voor semantisch Bijbelonderzoek

1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt de taaltheorie, die in deze studie gehanteerd wordt, uiteengezet. Het betreft *Cognitive Grammar*, een taaltheorie binnen het geheel van *Cognitive Linguistics*. Hierbij is de keuze gemaakt om, naast het geven van een korte algemene weergave van zowel *Cognitive Linguistics* (paragraaf 2) als *Cognitive Grammar* (paragraaf 3), in te zoomen op die elementen van *Cognitive Grammar* die in deze studie van belang zijn. Het betreft het vaststellen van woordbetekenissen, het bestuderen van voorzetsels, werkwoorden, bijvoeglijke naamwoorden en bijwoorden, en de keuzes die de taalgebruiker maakt bij het vormen van zinnen. Dit is opgenomen in de paragrafen 4 tot en met 6. Een overzicht van alle technische termen volgt in paragraaf 7. Tenslotte wordt in paragraaf 8 ingegaan op de receptie van cognitieve semantiek, waaronder het toepassen van *Cognitive Grammar*, binnen de exegese.

2. *Cognitive Linguistics*

In onze hersenen vinden complexe neurologische en chemische processen plaats, die beïnvloed worden door onder andere (zintuigelijke) waarneming, ervaringen en routines uit de cultuur waarin we leven. Deze mentale processen en de mentale beelden die op basis van deze processen ontstaan, vormen het ken- of denkvermogen van de mens.[9] *Cognitive Linguistics*, met als grondleggers George Lakoff, Ronald Langacker en Len Talmy, vormt een geheel van benaderingswijzen om taal te bestuderen en is ontstaan aan het einde van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig van de afgelopen eeuw. Binnen al deze benaderingswijzen wordt taal beschouwd als deel van dit kenvermogen van de mens.[10] Alle aspecten van een taal, zoals morfologie, syntaxis en semantiek, dienen aan de hand hiervan begrepen te worden.[11]

De term *Cognitive* in *Cognitive Linguistics*[12] verwijst aldus naar het idee dat onze interactie met en in de wereld waarin we leven, plaatsvindt op basis van de informatiestructuren in ons denkvermogen. Taal speelt hierbij een belangrijke rol: taal zorgt ervoor dat de informatie die we ontvangen, geordend, verwerkt en geduid wordt.[13] Deze ordening kan ook categorisering worden genoemd: de gebeurtenissen die wij ervaren, vergelijken we met elkaar om overeenkomsten en verschillen te zien.

---

9 E. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), 22-23.

10 Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, "Introducing Cognitive Linguistics," in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (Oxford Handbooks, ed. Hubert Cuyckens and Dirk Geeraerts; Oxford: Oxford University Press, 2007), 3-4.

11 J.R. Taylor, *Cognitive Grammar* (Oxford Textbooks in Linguistics; Oxford: Oxford University Press, 2002), 4, 9.

12 *Cognitive Linguistics* met hoofdletters wordt onderscheiden van *cognitive linguistics*, waarbinnen alle benaderingen van talen vallen waarin wordt uitgegaan van het idee dat taal mentaal van aard is. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 5, Cuyckens, Geeraerts, "Introducing Cognitive Linguistics," 4.

13 Cuyckens and Geeraerts, "Introducing Cognitive Linguistics," 5.

Op basis daarvan delen we ze in categorieën in.[14] Taal vormt voor ons een geheel van betekenisvolle categorieën die aangewend worden om om te kunnen gaan met nieuwe ervaringen en om reeds opgedane ervaringen te kunnen bewaren.[15] Zowel dingen uit de externe wereld delen we in categorieën in, bijvoorbeeld in de categorieën gevaarlijk en niet-gevaarlijk, als dingen uit onze interne wereld. Zo onderscheiden we ideeën, angsten en wensen van elkaar.[16] Op deze manier hebben we in onze taal zeer veel categorieën om onszelf en de wereld waarin we leven te begrijpen.

Een taal kan aldus niet los gezien worden van de wereld waarin deze gebruikt wordt en hoe deze wereld geïnterpreteerd wordt door de taalgebruikers.[17] In een taal is als gevolg alle kennis van de taalgebruikers over hun leefwereld opgenomen. Als we kennis hebben over een taal, wil dit zeggen dat we niet slechts letterlijk kennis over die taal bezitten, maar tevens kennis over de leefwereld zoals deze bemiddeld wordt in die taal.[18]

Deze interpretatie van de positie en functie van taal leidt ertoe dat er drie fundamentele kenmerken van *Cognitive Linguistics* onderscheiden kunnen worden:

1. Een taal wordt beschouwd als een systeem om te categoriseren. Daarom speelt semantiek binnen *Cognitive Linguistics* een belangrijke rol.
2. De betekenis van woorden is encyclopedisch van aard. Een taal wordt immers gebruikt om de wereld te categoriseren en bestaat aldus uit alle kennis die de taalgebruiker[19] over de wereld heeft.
3. De kennis over de wereld, die naar voren komt in het taalgebruik, wordt nooit objectief weergegeven. Er is altijd sprake van een bepaalde interpretatie door de taalgebruiker.[20]

14 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 23, 34-35.
15 Cuyckens and Geeraerts, “Introducing Cognitive Linguistics,” 5.
16 Taylor, *Cognitive Grammar*, 9.
17 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 53-54.
18 Cuyckens and Geeraerts, “Introducing Cognitive Linguistics,” 5, 7.
19 De term ‘taalgebruiker’ zal steeds inclusief gebruikt worden en verwijst naar zowel een mannelijke als een vrouwelijke taalgebruiker.
20 Cuyckens and Geeraerts, “Introducing Cognitive Linguistics,” 5.

3. *Cognitive Grammar*

3.1 Inleiding

Cognitive Grammar vormt een eigen taaltheorie binnen het veld van *Cognitive Linguistics*[21] en is vanaf het midden van de jaren zeventig ontwikkeld door Ronald Langacker[22] en nadien verder verhelderd en toegespitst door John Taylor.[23] Als taaltheorie kent het een eigen terminologie en methodologie en gaat hierbij uit, als taaltheorie binnen *Cognitive Linguistics*, van de veronderstelling dat taal een integraal deel van het kenvermogen van de mens vormt. Binnen *Cognitive Grammar* is men van mening dat, zoals de naam al aanduidt, grammatica en syntaxis in het bijzonder, geen autonoom systeem is, maar bepaald wordt door het kenvermogen van de mens. Het is symbolisch en afhankelijk van de taalgebruiker.[24] Dit wordt verder uitgelegd in paragraaf 3.2.

Evenals in *Cognitive Linguistics* is binnen *Cognitive Grammar* de betekenis van woorden en taal een belangrijk onderzoeksveld.[25] Taylor heeft in zijn werk veel aandacht voor de wijze waarop binnen *Cognitive Grammar* woordbetekenissen onderzocht kunnen worden. Dit maakt het mogelijk om verbindingen te zoeken tussen *Cognitive Grammar* en semantisch Bijbelonderzoek. *Cognitive Grammar* zoals deze in het gelijknamige boek van Taylor behandeld wordt,[26] staat centraal in deze studie en zal hieronder besproken worden. Hierbij is het van belang om eerst in te gaan op de wijze waarop taal begrepen wordt binnen *Cognitive Grammar* (paragraaf 2.2) om vervolgens weer te geven wat dit inhoudt voor het onderzoeken van woordbetekenissen (paragraaf 3) en voor het bestuderen van de contexten waar de desbetreffende woorden in opgenomen zijn (de paragrafen 4 en 5).

Na het verschijnen van het werk van Taylor heeft ook Langacker verschillende malen gepubliceerd over *Cognitive Grammar*, maar in die studies krijgt het onderzoek naar woordbetekenissen geringe aandacht.[27] Ellen van Wolde heeft, op basis van het

---

21 *Cognitive Linguistics* is, zoals in paragraaf 2 is uitgelegd, een geheel aan benaderingswijzen. Het vormt als zodanig geen taaltheorie, maar een visie op taal in relatie tot het kenvermogen van de mens. Binnen deze visie kunnen meerdere taaltheorieën onderscheiden worden, waaronder *Cognitive Grammar*. Zie ook: Cuyckens and Geeraerts, "Introducing Cognitive Linguistics," 4.

22 Ronald W. Langacker, "An Overview of Cognitive Grammar," in *Topics in Cognitive Linguistics* (CILT 50; ed. Brygida Rudzka-Ostyn; Amsterdam: John Benjamins, 1988), 3. Het basiswerk van Langacker, dat bestaat uit twee delen, is Ronald W. Langacker. *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 1. Theoretical Prerequisites*. Stanford: Stanford University Press, 1887 en Ronald W. Langacker. *Foundations of Cognitive Grammar. Vol. 2. Descriptive Application*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

23 Taylor, *Cognitive Grammar*, 3.

24 Langacker, "An Overview of Cognitive Grammar," 4-5.

25 Taylor, *Cognitive Grammar*, 29. De betekenis van taal en woorden is zo belangrijk binnen *Cognitive Grammar*, aangezien taal als symbolisch systeem beschouwd wordt waarin ieder woord een concept weergeeft. Deze concepten gebruikt men om te kunnen categoriseren. Dit wordt uitgelegd in paragraaf 3.2 en kort herhaald in paragraaf 4.1. Binnen *Cognitive Grammar* ligt aldus de nadruk op wat woorden betekenen voor de gebruikers ervan.

26 Het betreft hier J.R. Taylor. *Cognitive Grammar*. Oxford Textbooks in Linguistics. Oxford: Oxford University Press, 2002 waar reeds informatie uit is weergegeven.

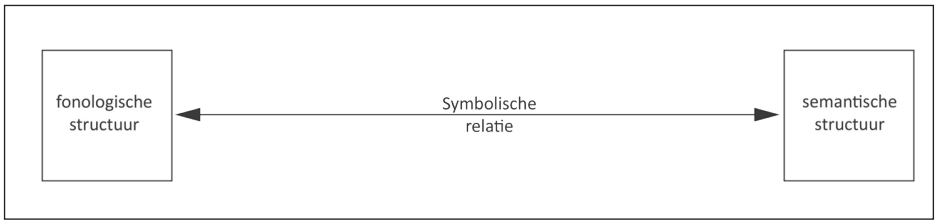
27 Bijvoorbeeld Ronald W. Langacker. *Grammar and Conceptualization*. Cognitive Linguistics Research

werk van Langacker en Taylor, reeds een methode ontwikkeld voor cognitief-semantisch Bijbelonderzoek.[28] In haar werk bespreekt zij *Cognitive Grammar* uitgebreid en geeft zij enkele waardevolle toevoegingen ten aanzien van het werk van Taylor.[29] Enkele van deze toevoegingen zullen hieronder eveneens besproken worden.

3.2 De basisveronderstelling: taal als symbolisch systeem

3.2.1. De *symbolic thesis*

De basisveronderstelling van *Cognitive Grammar* is dat taal een symbolisch systeem is. Ieder woord binnen de taal is op dezelfde manier opgebouwd, bestaande uit een fonologische structuur, een semantische structuur en een symbolische relatie tussen beide. Dat taal een symbolisch systeem is, wordt door Taylor de *symbolic thesis* genoemd.[30] Schematisch ziet deze *symbolic thesis* er als volgt uit:[31]



Figuur 1: De symbolic thesis

De fonologische structuur omschrijft Taylor als het aspect van een woord dat betrekking heeft op de klanken van een taal én op de tekens waarmee een taal zichtbaar gemaakt wordt. De semantische structuur verwijst naar de betekenis van een woord. De symbolische relatie verbindt beide structuren met elkaar.[32] Het woord 'hond' bijvoorbeeld wordt gevormd door de verbinding die gelegd wordt tussen

14. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999; Ronald W. Langacker. *Investigations in Cognitive Grammar*. Cognitive Linguistics Research. Berlin: Mouton de Gruyter, 2009 en R.W. Langacker. *Essentials of Cognitive Grammar*. Oxford: Oxford University Press, 2013. In dit boek is in hoofdstuk 2 wel aandacht voor semantiek. In Ronald W. Langacker. *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1998 wordt de notie om woordbetekenissen te onderzoeken (zie paragraaf 3) wel besproken, alleen niet als één geheel zoals Taylor dat doet.

28 Van Wolde zelf spreekt over een methode om de relaties te kunnen analyseren tussen het Bijbels Hebreeuws, de woorden en teksten die in deze taal geschreven zijn, de materiële en niet-materiële cultuur waarnaar in deze teksten verwezen wordt en de tekstuele en historische context. Zie: Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 19-20.

29 Het betreft de reeds genoemde publicatie: Ellen Van Wolde. *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

30 Taylor, *Cognitive Grammar*, 20-21. Uiteraard zou in plaats van *symbolic thesis* gesproken kunnen worden over 'symbolische thesis'. Het begrip *structure*, dat als 'structuur' vertaald is in het Nederlands, is een technische term voor Taylor. Deze keuze voor het woord *structure* verklaart hij niet.

31 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21.

32 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21.

de fonologische structuur die de letters en klank van dit woord weergeeft, en de semantische structuur dat een hond een huisdier is dat een bepaald uiterlijk heeft en – gewoonlijk – blaft.

In de schematische weergave van de *symbolic thesis* is een pijl getrokken naar beide structuren, om zo duidelijk te maken dat de structuren elkaar oproepen. Er is een direct verband tussen hen en er is niet zoiets als een morfologisch systeem of bemiddelaar die bepaalt hoe woorden gevormd worden. De verbindingen tussen fonologische en semantische structuren worden als symbolisch beschouwd, daar ze bestaan op basis van conventie. Ze zijn daarmee arbitrair; er hadden immers ook andere afspraken gemaakt kunnen worden. Het bestaan van verschillende talen laat dit zien. Toch wil dit niet zeggen, aldus Taylor, dat er totaal geen motivering of redenering achter het vormen van woorden en het met elkaar verbinden van woorden zit. Het arbitraire karakter moet dus niet overdreven worden. En ook al zijn woorden conventioneel, door taalgebruikers moeten ze wel aangeleerd worden. In het verlengde hiervan wordt taal niet beschouwd als een autonoom fenomeen, maar als een systeem dat alleen bestaat op basis van gebruik ervan in een bepaalde context. Kennis van een taal is kennis over hoe deze taal daadwerkelijk gebruikt wordt. Een taal leer je door ervaring op te doen en dit maakt dat kennis van een taal dynamisch is, namelijk afhankelijk van de ervaringen van de taalgebruiker.[33]

3.2.2. De semantische structuur: een concept binnen een bredere conceptualisatie

De semantische structuur verwijst, zo is hierboven uitgelegd, naar de betekenis van een woord. Als zodanig verwijst het niet naar een entiteit in de 'echte' wereld, maar dient het begrepen te worden als een mentale entiteit. Immers, als bijvoorbeeld het woord 'ov-chipcard' zou verwijzen naar een werkelijk bestaande ov-chipcard, dan had het woord zoveel mogelijk semantische waarden als dat er ov-chipcards zijn. Het is daarentegen een concept, een mentaal denkbeeld. Het is een principe om te categoriseren, om onderscheidingen te maken.[34] Als je het concept 'ov-chipcard' kent, weet je wat een ov-chipcard en wat geen ov-chipcard is, kun je een ov-chipcard herkennen en correct over het woord 'ov-chipcard' spreken. Alle woorden verbinden een concept met een fonologische weergave; ook abstracte woorden zoals 'theorie'.[35] Immers, ook dit is een mentaal beeld waardoor je, als je dit begrip kent, begrijpt dat ook deze tekst een weergave van een theorie is.

De fonologische structuur kan eveneens als een concept worden gezien. Als je beschikt over deze structuur, weet je hoe een woord klinkt en hoe het uitgesproken moet worden. Beide aspecten, de fonologische en de semantische structuur, zijn aldus

---

33 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21-22, 25, 27-28, 50.

34 Taylor, *Cognitive Grammar*, 42-43. Taylor spreekt in het Engels eveneens over *concept*. Deze term kan in het Nederlands op dezelfde wijze gebruikt worden.

35 Taylor, *Cognitive Grammar*, 43.

mentale entiteiten in het hoofd van de taalgebruiker. Dit geldt eveneens voor hun verbinding, de symbolische relatie.[36]

Daarnaast hoeft de betekenis van een semantische structuur niet beperkt te zijn tot de inhoud van de structuur zelf. Ze kan betrekking hebben op een bredere conceptualisatie die door de taalgebruiker gemaakt wordt. Andere elementen van hoe iemand zijn leefwereld ziet, en dus van zijn kennis, kunnen in de betekenis opgenomen zijn. Dit wordt binnen *Cognitive Grammar* de encyclopedische kijk op woordbetekenissen genoemd: een woord functioneert altijd binnen een uitgebreid netwerk van onderling verbonden kennis, dat de betekenis van het woord mede vormt.[37] In paragraaf 4.2 wordt dit aan de hand van de term 'domein' verder besproken. De zin 'ik heb mijn ov-chipcard opgeladen' kunnen wij bijvoorbeeld begrijpen, omdat wij een aantal zaken conceptualiseren bij het interpreteren van deze zin. Wij kennen het fenomeen openbaar vervoer waar iedereen gebruik van kan maken mits er voor betaald wordt en wij weten dat de betaling plaatsvindt door middel van het gebruik van een plastic kaart waar geld op gezet kan worden. Tevens begrijpen wij dat door middel van gps bepaald wordt hoeveel kilometer iemand afgelegd heeft en dat er op die manier geld van de plastic kaart wordt afgeschreven. Dit kunnen wij echter alleen begrijpen, omdat we weten wat het begrip 'gps' inhoudt en we kennis hebben over elektronische betalingen: we weten hoe wij geld op de kaart kunnen zetten en hoe dit door het vervoersbedrijf van de kaart afgeschreven wordt. Op basis van verschillende concepten, zijn wij dus in staat om de zin 'ik heb mijn ov-chipcard opgeladen' te begrijpen en zelf te gebruiken: het woord 'ov-chipcard' maakt deel uit van een bredere conceptualisatie.

3.2.3. De opbouw van een taal

Binnen *Cognitive Grammar* gaat men uit van symbolische relaties die gelegd worden tussen fonologische en semantische structuren. Een equivalent voor het begrip symbolische relatie is de term symbolische *unit*. Een *unit* is, zo legt Taylor uit, een technische term om te verwijzen naar een structuur die geautomatiseerd is, omdat hij vaak en succesvol is gebruikt.[38] Het woord 'hond' bijvoorbeeld, is een woord dat jonge kinderen al snel leren en gebruiken zonder dat zij er lang bij hoeven na te denken. Het woord is aldus door hen geautomatiseerd: ze weten heel goed hoe ze het woord 'hond' uit moeten spreken en welk dier voldoet aan de omschrijving 'hond'.

Symbolische *units* staan echter niet op zich, maar worden in een taal op een bepaalde manier met elkaar verbonden. Kennis hebben van een taal wil aldus niet

36 Taylor, *Cognitive Grammar*, 44, 62.
37 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21, 197-198.
38 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21-22, 25-26. Ook fonologische en semantische structuren die vaak en succesvol gebruikt worden, kunnen aangeduid worden als *units*. Ik neem het begrip *unit* over, daar een Nederlandse vertaling als 'eenheid' of 'onderdeel' voor verwarring zou kunnen zorgen. Deze woorden hebben andere betekenissen die geen recht doen aan datgene wat Taylor bedoelt.

alleen zeggen dat je woorden (oftewel symbolische *units*) kent, maar ook dat je weet hoe je deze woorden kunt verbinden tot woordgroepen en zinnen. Deze kennis, die binnen de taalkunde syntaxis of zinsleer wordt genoemd, wordt binnen *Cognitive Grammar* niet beschouwd als een autonoom bestaand systeem waarin de taalgebruiker woorden plaatst. Het is daarentegen eveneens symbolisch van aard en afhankelijk van de wijze waarop een taalgebruiker conceptualiseert. Niet alleen de patronen waarmee woorden gevormd worden (morfologie) zijn symbolisch, aangezien er sprake is van een symbolische relatie tussen een fonologische en een semantische structuur, maar ook de patronen voor zinsopbouw (syntaxis) zijn symbolische *units* waarin een fonologische en een semantische structuur met elkaar verbonden worden.[39] Van Wolde geeft als voorbeeld de zinnen 'Jij bent een verliezer' en 'jij hebt verloren' die, hoewel ze hetzelfde fenomeen uitdrukken, een andere betekenis of connotatie hebben,[40] die niet verklaard kan worden door te stellen dat er syntactisch gezien in de eerste zin sprake is van een naamwoordelijk deel van het gezegde en in de tweede zin van een voltooid deelwoord. De betekenis van de gekozen *units* speelt een grote rol en deze keuze is symbolisch: de taalgebruiker kiest voor een bepaalde combinatie van *units*. Een taal bestaat aldus volledig uit symbolische *units* en de grammatica van een taal kan gedefinieerd worden als een gestructureerde inventaris van conventionele *units*.[41]

Een zin, of een groter tekstgeheel, is dus opgebouwd uit verschillende symbolische *units*. Taylor geeft aan dat de betekenis van een dergelijke zin niet precies gevormd wordt door de verschillende *units* die met elkaar verbonden worden. De betekenis kan juist meer specifiek of uitgebreider zijn dan de betekenis die elke *unit* bijdraagt, omdat in de betekenis elementen opgenomen kunnen zijn die niet letterlijk weergegeven worden. Hiervoor zijn twee redenen te geven. Zo is de wijze waarop verschillende *units* met elkaar gecombineerd worden tot zinnen conceptueel van aard en dit verandert en verrijkt de semantische inhoud van de *units*. Dat woordverbindingen conceptueel zijn, is zichtbaar in het gegeven dat we op basis van de symbolische *units* die we kennen, steeds weer nieuwe combinaties van *units* kunnen maken om onze gedachten te conceptualiseren.[42] We zijn in staat om onze concepten te gebruiken op andere wijzen, waardoor nieuwe concepten ontstaan.

Daarnaast is het zo, dat als de betekenis van een zin bepaald zou worden door de verschillende *units* binnen een zin, elke *unit* een vaste semantische inhoud oftewel betekenis heeft en als zodanig een vaste bijdrage levert aan de betekenis van de gehele zin. Dit is echter onjuist: de *units* en de combinatie van *units* die gemaakt wordt in een zin, worden door de taalgebruiker geïnterpreteerd aan de hand van de kennis die hij heeft, zodat aspecten van deze kennis, hoewel ze niet letterlijk gecommuniceerd

39 Taylor, *Cognitive Grammar*, 21-22, 25-26, 31.
40 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 104.
41 Langacker, "An Overview of Cognitive Grammar," 11.
42 Taylor, *Cognitive Grammar*, 96-97.

worden, wel een rol spelen.[43] De zin 'ik heb mijn ov-chipcard opgeladen' illustreert dit. Dit wordt de encyclopedische kijk op woordbetekenissen genoemd, zoals in paragraaf 3.2.2. is uitgelegd.

Taylor voegt hieraan toe dat bij veel woorden de betekenis afhangt van de context. Bij het werkwoord 'rennen' bijvoorbeeld, is niet steeds sprake van dezelfde beweging: een rennende muis maakt een andere beweging dan een rennende mens of een rennend paard. Dit gegeven wordt semantische flexibiliteit genoemd. In het verlengde hiervan kan sprake zijn van polysemie: een woord kan verschillende, met elkaar samenhangende betekenissen hebben. Daarnaast kent elke taal uitdrukkingen en zegswijzen waarbij een woord anders gebruikt wordt en aldus van een vaste betekenis en van een vaste bijdrage aan de betekenis geen sprake is.[44] Een voorbeeld is de uitdrukking 'de bloemetjes buiten zetten' waarbij het woord 'bloemetjes' niet verwijst naar het woord 'bloemetjes' zoals dat gebruikt wordt in de frase 'de bloemetjes in de vaas'.

4. Het onderzoeken van woordbetekenissen binnen *Cognitive Grammar*

4.1 Inleiding

Als binnen *Cognitive Grammar* woordbetekenissen onderzocht worden, staat de conceptuele benadering,[45] het idee dat een woord een concept weergeeft, centraal. Taylor noemt hierbij drie basisnoties, namelijk *profile*, *base* en *domain*.[46] In het Nederlands kunnen we spreken over 'profiel', 'basis' en 'domein'.[47]

4.2 Profiel, basis en domein

Bij elk woord kunnen een profiel, een basis en één of meer domeinen onderscheiden worden. Het profiel is datgene wat geprofileerd wordt ten opzichte van een bepaalde basis en is op dat moment het belangrijkste aspect. Dit aspect kan echter alleen begrepen worden ten opzichte van de basis. Deze basis kan gedefinieerd worden als de conceptuele inhoud die noodzakelijk betrokken is op de expressie. Beide elementen zijn nodig om de betekenis van het woord te begrijpen; een concept bestaat uit kennis over het profiel afgezet tegen de basis.[48]

---

43 Taylor, *Cognitive Grammar*, 97.

44 Taylor, *Cognitive Grammar*, 98-100, 228. Taylor werkt het idee dat structuren bestaande uit meerdere symbolische *units* verschillende betekenissen kunnen hebben, verder uit aan de hand van het voorbeeld 'de voetbal onder de tafel'. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 105-109.

45 Taylor spreekt over *conceptualist approach* in het Engels.

46 Taylor, *Cognitive Grammar*, 43, 62, 192-193.

47 Aangezien de begrippen *profile*, *base* en *domain* goed naar het Nederlands te vertalen zijn en zij, samen met aanverwante termen zoals 'profilering', van belang zijn binnen deze studie en zeer vaak genoemd zullen worden, zal ik gebruikmaken van de Nederlandse vertaling. Dit bevordert de leesbaarheid van het onderzoek.

48 Taylor, *Cognitive Grammar*, 187, 192-195.

Bij het woord 'eiland' bijvoorbeeld vormt het begrip 'land' het profiel. Om het woord echter goed te begrijpen, dient ook de basis verondersteld te worden, namelijk 'water'. Het woord verwijst eigenlijk naar het land, maar dat het land omgegeven is door water, is een intrinsiek deel van het concept.[49] Bij een ov-chipcard is het plastic kaartje datgene wat geprofileerd wordt, maar dit kan alleen begrepen worden ten opzichte van de basis 'reizen'.

Naast een profiel en een basis kent een woord een of meerdere domeinen. Een domein kan beschouwd worden als de meer algemene achtergrondkennis die de context vormt waartegen de conceptualisering plaatsvindt. Vaak spelen er meerdere domeinen, die elkaar eerder overlappen dan strikt gescheiden van elkaar zijn, een rol. In het eerdergenoemde voorbeeld van de ov-chipcard zou men kunnen zeggen dat de domeinen 'openbaar vervoer' en 'betaalverkeer' een rol spelen, maar bijvoorbeeld ook de domeinen 'veiligheid' en 'moderne technologie'. Een geheel van domeinen dat zo volledig mogelijk de context vormt[50] van een woord of woordgroep, wordt *matrix* genoemd. Om de betekenis van een woord te begrijpen, moet er gekeken worden naar deze *matrix*, zoals ook in het voorbeeld over de ov-chipcard naar voren komt. Zo kan recht worden gedaan aan een van de uitgangspunten van *Cognitive Grammar*, namelijk de encyclopedische kijk op woordbetekenissen.[51]

Binnen een *matrix* hebben de verschillende domeinen niet allemaal dezelfde status. Sommige domeinen zijn meer intrinsiek betrokken op het woord dan andere en niet elk domein hoeft een rol te spelen bij iedere manier waarop een woord gebruikt wordt. Veel woorden kunnen op verschillende manieren gebruikt worden; er spelen in dat geval slechts delen van de semantische structuur een rol en hierdoor ook slechts bepaalde domeinen. Bijvoorbeeld in de zin 'de man speelt op de piano' wordt duidelijk gemaakt dat de piano een muziekinstrument is, terwijl in de zin 'de man tilt de piano op' de nadruk ligt op het feit dat de piano zwaar is. Dit fenomeen van semantische flexibiliteit is tevens genoemd in paragraaf 3.2.3. Het is echter niet zo dat deze flexibiliteit onbegrensd is; bij elk woord horen bepaalde domeinen. Wat opgemerkt dient te worden, is dat als een woord bepaalde associaties of connotaties oproept, dit voor Taylor bij de semantische structuur van een woord hoort en niet los gezien kan worden van de domeinen waarbinnen het woord gebruikt wordt.[52] Schematisch kunnen profiel, basis en domein als volgt worden weergegeven:[53]

---

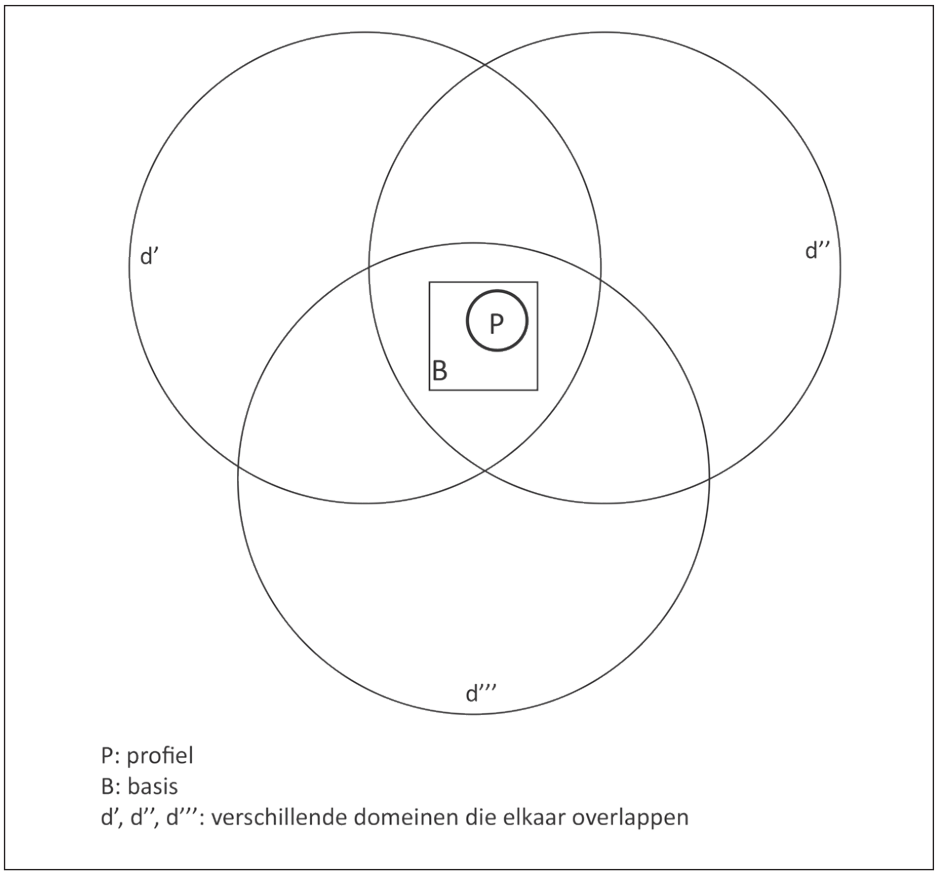
49 Taylor, *Cognitive Grammar*, 198-199.

50 Taylor spreekt hier over de volledige context van een woord. Het is echter de vraag of de volledige context van een woord altijd in domeinen gevangen kan worden. Immers, in paragraaf 3.2.3. is uitgelegd dat we steeds nieuwe relaties tussen symbolische *units* kunnen leggen. Taylor stelt echter dat bij elk woord bepaalde domeinen horen. Het is misschien mogelijk om te zeggen dat de *matrix* het geheel van domeinen is zoals we dat nu kennen en gebruiken bij een bepaald woord.

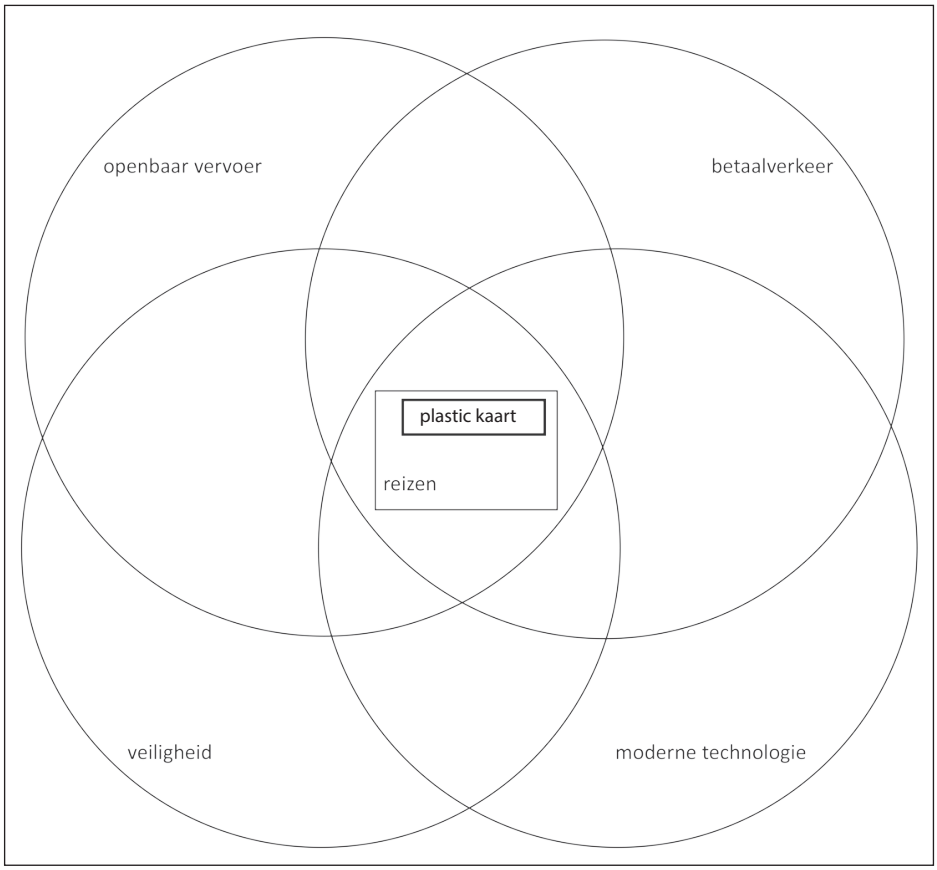
51 Taylor, *Cognitive Grammar*, 195-197, 439-440. Het begrip *maxtrix* is lastig vertaalbaar naar het Nederlands en wordt daarom overgenomen.

52 Taylor, *Cognitive Grammar*, 201-202, 439-440, 443-444, 446, 448.

53 Taylor, *Cognitive Grammar*, 197.



Figuur 2: Een schematische voorstelling van profiel, basis en domein



Figuur 3: Profiel, basis en domein 'ov-chipcard'

4.3 Prototypisch scenario

Van Wolde geeft aan dat bepaalde woorden bij elkaar kunnen horen, omdat ze gebruikt worden om over een specifieke en vaker voorkomende gebeurtenis te verhalen. Het opeenvolgende patroon van gebeurtenissen kan beschreven worden in een scenario. Het prototypisch scenario is het meest representatieve scenario. Een voorbeeld is het prototypisch scenario van een restaurantbezoek, waarin verschillende elkaar opvolgende handelingen worden beschreven. Deze handelingen worden bij elk restaurantbezoek verricht en het prototypisch scenario geeft dit patroon weer.[54]

54 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 59. Ook Taylor gebruikt het begrip prototypisch scenario: hij merkt op dat een domein onder meer kan bestaan uit kennis van typische scenario's. Een omschrijving of definitie van het begrip ontbreekt echter. Taylor geeft wel aan dat een prototype de meest representatieve *instance* weergeeft. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 203, 591. Het begrip *instance* wordt besproken in paragraaf 6.1.

5. De rol van voorzetsels, werkwoorden, bijvoeglijke naamwoorden en bijwoorden

5.1 Het profileren van een relatie door middel van een voorzetsel: *trajector* en *landmark*

In een zin of groter geheel worden verschillende *units* met elkaar verbonden. Het betreft dan uiteraard niet alleen zelfstandige naamwoorden, maar ook andere woordsoorten, zoals werkwoorden, voegwoorden, voorzetsels, bijvoeglijke naamwoorden en bijwoorden[55]. Ze profileren, in tegenstelling tot zelfstandige naamwoorden, geen dingen, maar een relatie[56]. Om deze relaties te beschrijven, worden de termen *trajector* en *landmark* gebruikt. De *trajector* is het belangrijkste element binnen het conceptualiseren van een relatie en krijgt de meeste aandacht. De *landmark* is het andere deel van de relatie en krijgt minder aandacht.[57]

Voor de woordsoort voorzetsel, geeft Taylor onderstaande voorbeelden. Ze construeren een situatie op verschillende wijze, maar zeggen in feite hetzelfde:

‘het schilderij boven de bank’
‘de bank onder het schilderij’

‘Het schilderij’ en ‘de bank’ profileren beide een ding. De voorzetsels ‘boven’ en ‘onder’ profileren een relatie tussen deze dingen binnen het domein ‘verticale ruimte’. In ‘het schilderij boven de bank’ is ‘het schilderij’ de *trajector*, aangezien het schilderij de meeste aandacht krijgt ten opzichte van ‘de bank’, die daardoor de *landmark* van de relatie wordt. In ‘de bank onder het schilderij’ krijgt ‘de bank’ juist de primaire en ‘het schilderij’ de secundaire focus en is de situatie precies omgekeerd.[58]

Schematisch kan het toekennen van een *trajector* en een *landmark* als volgt worden weergegeven:[59]

---

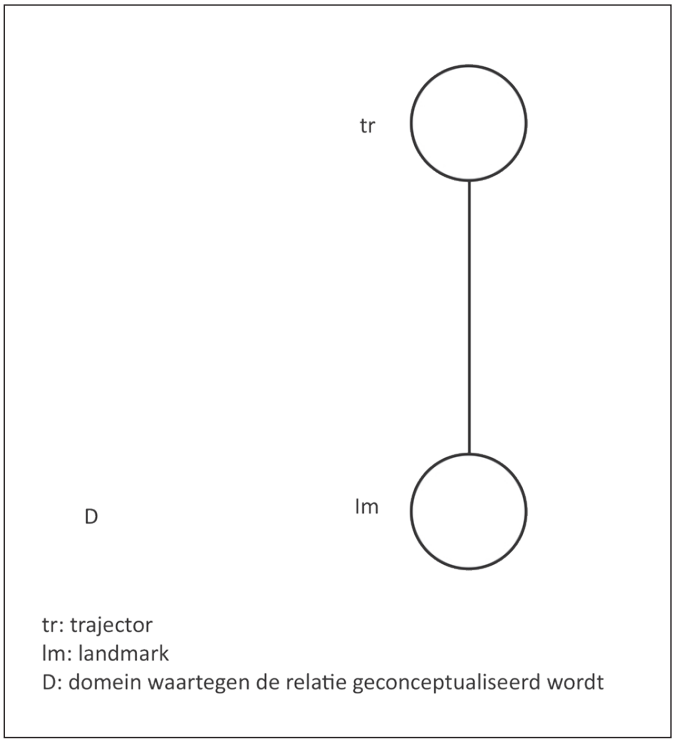
55 Het gaat hier specifiek om deze woordsoorten. De overige woordsoorten zijn telwoorden, lidwoorden, voornaamwoorden en tussenwerpsels. Zie: P. van Bart, J. Kerstens, A. Sturm, *Grammatica van het Nederlands: Een inleiding* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), 4.

56 Hier wordt door Taylor aangegeven dat werkwoorden een relatie profileren, maar hij geeft daarnaast ook aan dat werkwoorden een proces profileren. Het proces duidt op de handeling op zich die het werkwoord aangeeft; het idee van een relatie komt voort uit het onderscheiden van een *trajector* en een *landmark*.

57 Taylor, *Cognitive Grammar*, 205-206, 216. Het begrip *trajector* zou in het Nederlands wellicht als ‘aandachtspunt’ vertaald kunnen worden en het begrip *landmark* als ‘oriëntatiepunt’, aangezien de *trajector* (die centraal staat) zich op een bepaalde plaats ten opzichte van de *landmark* bevindt of een bepaalde relatie met de *landmark* heeft. Daar het echter moeilijk is om geschikte Nederlandse equivalenten voor deze technische termen te vinden die geen afbreuk doen aan de wijze waarop ze door Taylor gebruikt worden, en ze in deze studie minder gebruikt zullen worden dan de begrippen profiel, basis en domein, worden zij niet naar het Nederlands vertaald.

58 Taylor, *Cognitive Grammar*, 205-206.

59 Taylor, *Cognitive Grammar*, 207.



Figuur 4: Een schematische voorstelling van trajector en landmark

In figuur 4 wordt een ding aangeduid door middel van een cirkel. De relatie tussen beide dingen wordt aangeven door middel van een lijn. Zowel de cirkels als de lijn zijn dikgedrukt om aan te geven dat ze geprofileerd worden. Dit wil zeggen dat, zo stelt Taylor, niet alleen de relatie – in de voorbeeldzinnen uitgedrukt door middel van de voorzetsels 'boven' en 'onder' – geprofileerd wordt, maar ook de beide dingen die met elkaar verbonden worden. Elk voorzetsel profileert namelijk een andere soort relatie, waarbij bepaalde *trajectors* en *landmarks* mogelijk zijn. Zij dragen aldus bij aan de betekenis van het voorzetsel en worden zodoende ook geprofileerd.[60]

De relaties tussen *trajector* en *landmark* kunnen simpel of complex zijn. 'Het schilderij boven de bank' is bijvoorbeeld een simpele relatie, omdat er sprake is van één configuratie: het schilderij kan alleen boven de bank hangen. Bij andere voorzetsels is er echter sprake van meerdere configuraties, zoals in 'de bomen rondom de tuin'. De *trajector* 'bomen' vormt een ruimtelijk uitgebreide entiteit die de *landmark* omcirkelt. Een dergelijke relatie noemt Taylor complex. Al deze relaties tussen *trajector* en *landmark* zijn atemporeel. Het is overigens niet altijd noodzakelijk dat de *trajector* of de *landmark* expliciet genoemd wordt. Hij wordt wel altijd verondersteld. Een voorbeeld

60 Taylor, *Cognitive Grammar*, 205-207.

is ‘het huis ligt nabij’, waarbij uit de context opgemaakt dient te worden waar het huis nabij ligt, oftewel wat de *landmark* is van de *trajector* huis.[61]

5.2 Relationele zelfstandige naamwoorden

Taylor geeft aan dat er zelfstandige naamwoorden zijn die niet alleen een ding profileren, maar daarnaast ook altijd deel uitmaken van een relatie met een andere entiteit. De relatie als zodanig wordt niet geprofileerd. Taylor noemt deze naamwoorden relationele naamwoorden. Een voorbeeld is het woord ‘vader’, dat betrekking heeft op een volwassen man. Hoewel in dit profiel niet verwezen wordt naar zijn kind(eren) of naar de relatie met dit kind of deze kinderen, is van deze relatie altijd sprake als het woord gebruikt wordt. In het woord wordt aldus geprofileerd dat er sprake is van een volwassen man. De relatie met zijn kinderen wordt niet geprofileerd, maar wel als basis verondersteld. Schematisch kan dit als volgt worden weergegeven:[62]

Het profiel vader (V) heeft in zich een relatie met zijn kind (K). Deze relatie en het kind worden niet geprofileerd. Het domein is verwantschap.

Figuur 5: Het relationele zelfstandig naamwoord ‘vader’

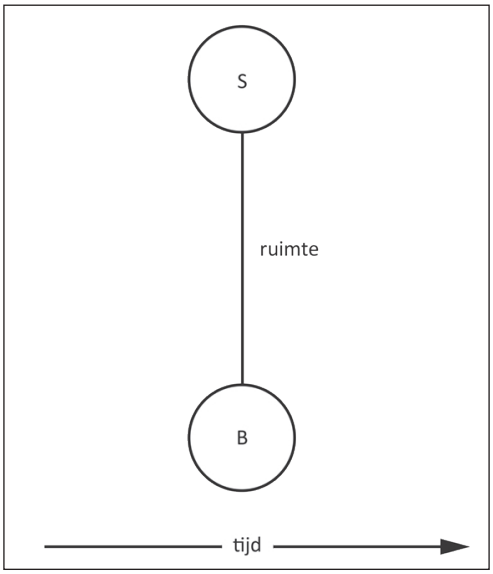
61 Taylor, *Cognitive Grammar*, 207-208, 217. Naast atemporele relaties bestaan er ook temporele relaties. Deze worden behandeld in paragraaf 5.3.

62 Taylor, *Cognitive Grammar*, 208-210.

5.3 Temporele relaties: werkwoorden

Ook werkwoorden profileren een relatie. In tegenstelling tot voorzetsels (zie paragraaf 5.1), drukken werkwoorden een temporele relatie uit: de relatie tussen *trajector* en *landmark* wordt geprofileerd binnen een bepaalde periode. Een voorbeeld is de zin 'het schilderij hing boven de bank' waarin aangegeven wordt dat de relatie tussen de *trajector* 'schilderij' en de *landmark* 'bank' opgeheven is, maar wel bestaan heeft. De relatie was statisch van aard: hij veranderde niet binnen de gestelde periode. Er zijn echter ook temporele relaties die dynamisch zijn: ze geven een verandering aan in de relatie tussen *trajector* en *landmark* binnen de gestelde periode. Dit is bijvoorbeeld het geval in de zin 'Joe verlaat het kantoor', waarin de *trajector* 'Joe' steeds verder verwijderd raakt van de *landmark* 'kantoor'. Taylor noemt dit een complexe temporele relatie, omdat de relatie tussen *trajector* en *landmark* verandert en hierdoor sprake is van meerdere configuraties.[63]

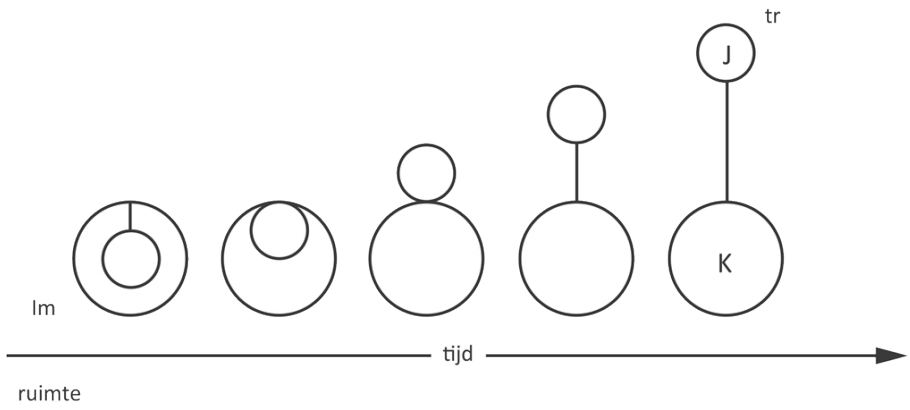
De onderstaande figuren laten de eenvoudige statische temporele relatie zien, waarin sprake is van de vastliggende relatie tussen de *trajector* 'schilderij' en de *landmark* 'bank' binnen een bepaalde tijd, en een weergave van de complexe temporele relatie die wordt uitgedrukt in de zin 'Joe verlaat het kantoor'.[64]



Figuur 6: 'Het schilderij (S) hing boven de bank (B)': een statische temporele relatie binnen het domein 'ruimte'

63 Taylor, *Cognitive Grammar*, 205-206, 210-212, 216. Er dient opgemerkt te worden dat, hoewel een participium een relatie aangeeft tussen een *trajector* en *landmark*, deze relatie niet als temporeel beschouwd kan worden, omdat in een participium geen tijdsperiode wordt geprofileerd. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 400.

64 Taylor, *Cognitive Grammar*, 211, 213.



Het werkwoord 'verlaten' profileert de verandering van de relatie tussen de *trajector* Joe (J) en de *landmark* 'kantoor' (K) binnen een bepaalde periode. Het domein is 'ruimte'.[65]

Figuur 7: De complexe temporele relatie 'Joe verlaat het kantoor'

Binnen een temporele relatie kan er sprake zijn van een tweede *landmark*. In de zin 'de dief stal de diamanten van de prinses' geeft het werkwoord 'stelen' de relatie weer tussen 'de dief', die de *trajector* vormt, en 'de diamanten', die de *landmark* vormt. Er is echter ook nog een tweede *landmark*, namelijk 'de prinses'. Deze *landmark* kan als secundair beschouwd worden, omdat hij niet noodzakelijk is. Tevens dient opgemerkt dat *trajector* en *landmark* kunnen wisselen. Als de zojuist gegeven zin passief gemaakt wordt, namelijk 'de diamanten werden door de dief gestolen van de prinses', wordt de *trajector* gevormd door 'de diamanten', terwijl 'de dief' de *landmark* wordt. 'Van de prinses' blijft de secundaire *landmark*.[66]

Bij intransitieve werkwoorden ontbreekt echter een *landmark* en kan alleen een *trajector* onderscheiden worden. Toch profileren ook deze werkwoorden een relatie, namelijk die tussen de *trajector* en de handeling, activiteit of verandering in staat die door het werkwoord wordt uitgedrukt en waarin de *trajector* aldus participeert. In de zin 'Louise groeit op' vormt 'Louise' de *trajector* en de *landmark* is de notie van het proces dat Louise doormaakt als ze opgroeit. De *landmark* zit aldus in het werkwoord zelf opgesloten.[67]

65 Taylor voegt alleen in het laatste figuur de letters 'J' en 'K' in die verwijzen naar respectievelijk de *trajector* en de *landmark*. Deze kunnen echter ook in de vorige figuren ingevuld worden.
66 Taylor, *Cognitive Grammar*, 214-215.
67 Taylor, *Cognitive Grammar*, 215, 220-221.

5.4 Bijvoeglijke naamwoorden en bijwoorden

Een bijvoeglijk naamwoord kan attributief gebruikt worden, maar ook als predicaat van een zin functioneren. Taylor geeft de voorbeelden 'een lange man' en 'de man is lang'. In het eerste voorbeeld is het woord 'lang' attributief gebruikt. Het begrip 'lang' kan beschouwd als een positie bij een bepaalde norm. Deze norm heeft betrekking op de verticale dimensie. Het bijvoeglijk naamwoord 'klein' geeft een andere positie weer bij deze norm. Het woord 'lang' profileert hier een relatie tussen de *trajector*, dat is hier de man die lang genoemd wordt, en de specifieke positie die door het woord 'lang' wordt uitgedrukt. De *landmark* zit aldus in het bijvoeglijk naamwoord opgesloten. Als geheel dient 'een lange man' beschouwd te worden als een nominaal profiel. Er wordt immers geen relatie geprofileerd, daar het woord 'man' een zelfstandig naamwoord is.[68] De frase kan aldus onderzocht worden zoals in paragraaf 4.2 is uitgelegd.

In de zin 'de man is lang' wordt een statische temporele relatie geprofileerd. Deze wordt gevormd door middel van het werkwoord, waarbij 'de man' als *trajector* kan worden beschouwd en 'lang' als *landmark*. Maar het bijvoeglijk naamwoord 'lang' profileert op zich ook een relatie tussen de *trajector* 'de man' en de *landmark* die door het woord 'lang' zelf gevormd wordt. De *landmark* zit opgesloten in de semantische structuur van het bijvoeglijk naamwoord zelf, evenals in het voorbeeld 'een lange man'. Een bijvoeglijk naamwoord kan hierdoor, zo stelt Taylor, vergeleken worden met een intransitief werkwoord.[69]

Het verschil tussen een bijvoeglijk naamwoord en een bijwoord is het verschil in *trajector*. De woorden 'hard' en 'hardwerkend' profileren beide een relatie tussen een bepaalde *trajector* en de specifieke positie die door middel van de woorden wordt uitgedrukt. In de frase 'een hardwerkende leerling' is 'leerling' deze *trajector*, terwijl in de zin 'hij werkt hard' deze *trajector* gevormd wordt door de temporele relatie die door middel van het werkwoord 'werken' wordt uitgedrukt.[70]

6. De keuze van woorden binnen zinnen

6.1 *Schema* en *instance*

In paragraaf 3.2.3. is in algemene zin gesproken over de opbouw van een taal. We kunnen dit concreter bekijken als we inzoomen op specifieke zinnen waarin gekozen wordt voor bepaalde symbolische *units*, zoals zelfstandige naamwoorden, werkwoorden, bijvoeglijke naamwoorden, bijwoorden, lidwoorden etc. Hierbij noemt Taylor verschillende technische termen, waarvan hier *schema* en *instance,* en *grounding* besproken zullen worden. De principes die zij weergeven kunnen namelijk in elke taal en taaluiting – en dus ook in Bijbelse teksten – gevonden worden.

---

68 Taylor, *Cognitive Grammar*, 220.
69 Taylor, *Cognitive Grammar*, 220-221.
70 Taylor, *Cognitive Grammar*, 221.

Schema en *instance* geven, zo legt Taylor uit, de verticale relatie tussen *units* weer. Een bepaalde unit kan heel specifiek beschreven worden, met veel details, of juist zeer algemeen. De eerste vorm van beschrijving is een *instance*, de tweede vorm een *schema*. *Schema* en *instance* kunnen zowel bij fonologische als bij semantische en symbolische *units* onderscheiden worden. De fonologische *unit* 'hond' bijvoorbeeld is een *instance* van de fonologische *unit* 'lettergreep'. Bij een symbolische *unit* kun je zeggen dat de expressie 'boom' een *instance* is van de symbolische unit 'zelfstandig naamwoord'. Deze unit is weer een *instance* van de *unit* 'woord'.[71]

In dit onderzoek, dat gericht is op woordbetekenissen, is de relatie tussen *schema* en *instance* bij semantische structuren echter het belangrijkste. De semantische *unit* 'poedel' kan begrepen worden als een *instance* van de semantische unit 'hond' die het *schema* vormt. De *unit* 'hond' op zijn beurt is een *instance* van de unit 'huisdier'. Het *schema* wordt aldus weergegeven in algemene termen, terwijl de *instance* specificaties geeft. Een *schema* kent meerdere *instances*: de woorden 'hond', 'kat', 'koe' en 'paard' zijn bijvoorbeeld allemaal *instances* van het *schema* 'dier'. Dit *schema* wordt hieronder schematisch weergegeven. Het maximale aantal *instances* is per *schema* verschillend, maar er dienen minimaal twee *instances* te zijn, wil men kunnen spreken van een *schema*. De *instance* die het meest treffend is, wordt het prototype genoemd.[72] Vandaar dat er bij gebeurtenissen die een vast patroon kennen, gesproken kan worden over een prototypisch scenario, zoals is uitgelegd in paragraaf 4.3: een prototype geeft de meest representatieve *instance* weer; een prototypisch scenario het meest representatieve patroon van handelingen, gebeurtenissen of gedragingen.[73]

De hierboven gegeven voorbeelden van *schema* en *instance*, hebben betrekking op zelfstandige naamwoorden. Er kan echter ook bij werkwoorden gesproken worden over *schema* en *instance*. 'Lopen', 'rennen' en 'rijden' bijvoorbeeld, zijn *instances* bij het *schema* 'gaan'.[74]

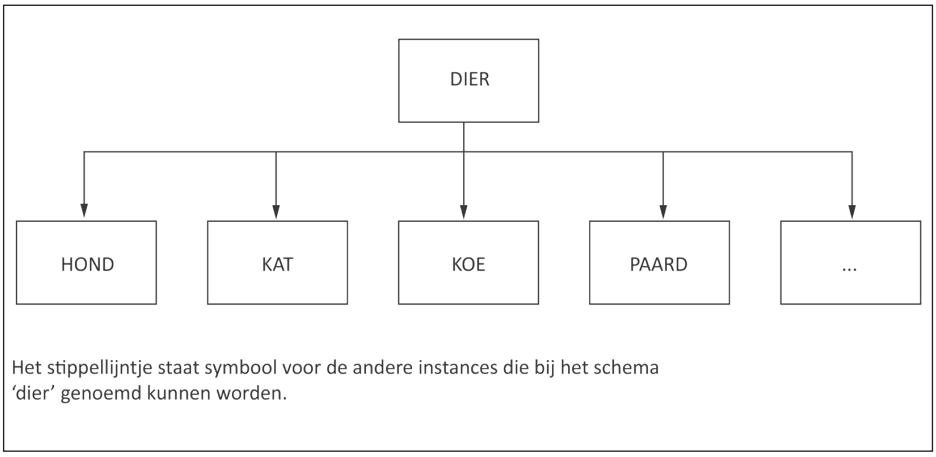
---

71 Taylor, *Cognitive Grammar*, 22-23, 123-124, 591. De begrippen *schema* en *instance* zouden in het Nederlands vertaald kunnen worden als 'schema' en 'voorbeeld'. Om te benadrukken dat het hier gaat om technische termen en om verwarring te voorkomen met andere betekenissen van de begrippen 'schema' en 'voorbeeld', wordt de Engelse terminologie gebruikt.

72 Taylor, *Cognitive Grammar*, 22-23, 123-126, 591.

73 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 59.

74 Taylor, *Cognitive Grammar*, 140.



Figuur 8: Voorbeeld van het schema 'dier' met enkele van diens instances.

6.2 *Grounding*

In een zin kiest de taalgebruiker voor bepaalde *instances* van een *schema* en deze *instances* worden vervolgens tot specifieke *instances* gevormd. Hiervoor vindt *grounding* plaats. Dit wil zeggen dat de gekozen woorden in de zin een bepaalde positie krijgen ten opzichte van de *ground*, dit is de specifieke situatie waarover gesproken wordt. De taalgebruiker plaatst aldus het betreffende woord in het perspectief van waaruit gekeken wordt. Zo geeft het zelfstandig naamwoord 'huis' een ding weer, waarvan er zovele zijn. Het is een *instance* van het *schema* 'woning', maar is verder nog niet specifiek. Door toevoeging van bijvoorbeeld het lidwoord 'het', gaat het om een specifiek huis dat door de taalgebruikers herkend wordt. Uit allerlei mogelijke *instances* van het *schema* 'huis' is een specifieke *instance* gekozen.[75] *Grounding* vindt aldus plaats door middel van het gebruik van een bepaald lidwoord of een andere determinator, zoals een aanwijzend of bezittelijk voornaamwoord of een telwoord,[76] of door middel van het invoegen van een bijvoeglijk naamwoord.[77]

In een zin vindt ook bij werkwoorden *grounding* plaats, waardoor ze bekeken worden vanuit het perspectief van het gesprek of de tekst. Waar *grounding* van een zelfstandig naamwoord betekent dat er sprake is van een *instance* van een ding, wil het bij een werkwoord zeggen dat er een *instance* van een proces wordt weergegeven. Een voorbeeld is de zin 'Louise loopt naar de winkel'. Het werkwoord 'lopen' geeft een proces aan, maar het wordt pas een *instance* van dit proces als aangegeven wordt wie

75 Taylor, *Cognitive Grammar*, 343-344. Het begrip *grounding* kan niet goed vertaald kan worden naar het Nederlands. In feite zou men in het Nederlands kunnen zeggen dat bepaalde woorden grond krijgen of gegrond worden: ze worden immers op een bepaalde positie geplaatst.

76 Deze telwoorden kunnen bepaalde rang- en hoofdtelwoorden zijn, maar ook onbepaalde rang- en hoofdtelwoorden zoals weinige, sommige en hoeveelste. Zie voor uitleg over rang- en hoofdtelwoorden: Van Bart, Kerstens, Sturm, *Grammatica van het Nederlands*, 18.

77 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 121.

er loopt en waar er naartoe gelopen wordt. *Grounding* vindt plaats omdat het subject (de *trajector*) weergegeven wordt, het werkwoord in een bepaalde werkwoordelijke tijd gezet wordt, er congruentie is tussen het werkwoord en het subject en andere belangrijke zaken worden weergegeven, zoals 'naar de winkel'.[78]

7. Overzicht van de technische termen uit de paragrafen 3 tot en met 6

Hieronder volgt een overzicht van de in dit hoofdstuk besproken technische termen die van belang zijn in relatie tot semantisch onderzoek. Ze zijn opgenomen in alfabetische volgorde.

Atemporele relatie: de relatie tussen *trajector* en *landmark* wordt niet geprofileerd binnen een bepaalde periode.
Basis: term die gebruikt wordt bij het analyseren van woordbetekenissen. Bij een woord wordt een profiel afgezet tegen de basis en deze basis is noodzakelijk om de betekenis van een woord te begrijpen. Het vormt de conceptuele inhoud die noodzakelijk betrokken is op de expressie.
Categoriseren: de dingen die we meemaken in de externe wereld, maar ook onze gevoelens en gedachten uit onze interne wereld, indelen in categorieën.
Concept: idee in het hoofd van een taalgebruiker, dat gebruikt wordt om onderscheidingen te maken. Kan ook mentaal beeld of begrip genoemd worden.
Conceptuele benadering: benadering die stelt dat elke symbolische relatie die gelegd wordt tussen een fonologische en semantische structuur, een mentaal begrip oftewel een concept is.
Domein: term die gebruikt wordt bij het analyseren van woordbetekenissen. Het kan gedefinieerd worden als de algemene achtergrondkennis bij een woord.
Encyclopedische kijk op woordbetekenissen: bij de betekenis van een woord kan sprake zijn van een bredere conceptualisatie waar elementen in opgenomen zijn die niet letterlijk in het woord naar voren komen, maar deel uitmaken van hoe de taalgebruiker zijn leefwereld beschouwt.
Fonologische structuur (of fonologische *unit*): deel van elk woord of concept, heeft betrekking op de klanken en op de tekens waarmee een taal weergegeven wordt.
Ground: vormt het perspectief van waaruit gesproken wordt. Omvat bijvoorbeeld de participanten in de gebeurtenis, de plaats en tijd en de situationele context.
Grounding: een woord wordt geplaatst in het perspectief van waaruit gesproken wordt.
Instance: een entiteit wordt specifiek beschreven ten opzichte van een bepaald *schema*.
Landmark: Vormt binnen het conceptualiseren van een relatie het deel dat, ten opzichte van de *trajector*, het minste aandacht krijgt.
Matrix: geheel van domeinen bij een woord.

78 Taylor, *Cognitive Grammar*, 389-392.

Profiel: term die gebruikt wordt bij het analyseren van woordbetekenissen. Het is dat aspect van een woord dat specifiek naar voren gebracht wordt en afgezet wordt tegen de basis.
Prototype: de *instance* die het meest representatief of treffend is.
Prototypisch scenario: geeft het meest representatieve patroon van handelingen, gebeurtenissen of gedragingen weer.
Relationele zelfstandige naamwoorden: profileren een ding, maar maken daarnaast ook deel uit van een relatie met een andere entiteit. Deze relatie wordt niet geprofileerd, maar wel altijd verondersteld.
Schema: een abstracte weergave van een entiteit, kent meerdere *instances*.
Semantische structuur (of semantische *unit*): deel van elk woord of concept, heeft betrekking op de betekenis van het woord.
Symbolische relatie of symbolische *unit*: de verbinding tussen een fonologische en een semantische structuur. Is symbolisch omdat het conventioneel van aard is en een concept weergeeft.
Symbolic thesis: de basisveronderstelling van *Cognitive Grammar*. Elk woord bestaat uit een symbolische relatie tussen een fonologische en een semantische structuur.
Temporele relatie: de relatie die geprofileerd wordt tussen *trajector* en *landmark* duurt een bepaalde periode.
Trajector: vormt het belangrijkste element binnen het conceptualiseren van een relatie en krijgt de meeste aandacht. Staat aldus tegenover de *landmark*.

Bij dit overzicht dient opgemerkt te worden dat Taylor een woord beschouwt als een symbolische relatie. Tevens maakt hij gebruik van het equivalent symbolische *unit*. De betekenis van een woord wordt gevormd door de semantische structuur of semantische *unit* binnen de symbolische relatie. Hoewel deze inzichten in deze studie gevolgd worden, zal gesproken worden over woorden en over woordbetekenissen, om zo de leesbaarheid van de tekst te bevorderen.

In hoofdstuk 2 zal uiteengezet worden hoe bovenstaande beginselen van *Cognitive Grammar* toegepast zullen worden in deze studie. Het betreft met name de wijze waarop, door middel van de noties *trajector* en *landmark*, bestudeerd kan worden in welke (a)temporele relaties de te onderzoeken woorden gebruikt worden, en hoe op basis van de noties profiel, basis en domein hun betekenis kan worden vastgesteld.

8. De receptie van cognitieve semantiek binnen de exegese

Zowel binnen onderzoek naar de Hebreeuwse Bijbel, als naar het Nieuwe Testament, wordt gebruikgemaakt van inzichten uit de cognitieve psychologie en linguïstiek. Zo worden grammatica en syntaxis vanuit cognitief oogpunt bestudeerd, wat ook wel

aangeduid wordt als *Construction Grammar*,[79] maakt men gebruik van cognitieve semantiek of van beide.

Voor wat betreft de studie naar de Hebreeuwse Bijbel is in paragraaf 3.1 reeds gewezen op de methode die Van Wolde ontwikkeld heeft voor cognitief-semantisch Bijbelonderzoek. Deze methode past zij toe in verschillende publicaties.[80] Door Andrew T. Abernethy wordt een vergelijkbare methode gevolgd, daar hij gebruikmaakt van de technische termen profiel, basis en domein, en bij het gebruik van deze termen verwijst naar zowel Taylor als Van Wolde.[81]

In andere studies is weliswaar sprake van cognitieve semantiek, maar wordt geen gebruik gemaakt van *Cognitive Grammar*. Daarentegen worden andere theorieën en methoden binnen het geheel van *Cognitive Linguistics* toegepast, waaronder *Image Schemas*, *Prototype Theory*, *Conceptual Frame Theory*, *Conceptual Metaphor Theory*, *Mental Space Theory* en *Conceptual Blending Theory*.[82] *Conceptual Blending Theory* kan ook aangeduid worden als *Conceptual Integration Theory*[83] en kan beschouwd worden als een verdere ontwikkeling en verfijning van *Conceptual Metaphor Theory*.[84] Deze theorieën en modellen worden zowel individueel benut als met elkaar gecombineerd,[85] of gebruikt in relatie met (een vorm van) *Construction Grammar*.[86] Van Wolde noemt enkele van de studies waarin cognitieve semantiek is toegepast.[87] Een uitgebreider

---

79 Stephen Shead, *Radical Frame Semantics and Biblical Hebrew*: *Exploring Lexical Semantics* (Biblical Interpretation Series 108; Leiden, Boston: Brill, 2011), 69. *Cognitive Grammar* zoals uiteengezet wordt door zowel Langacker als Taylor, is een vorm van *Construction Grammar*.

80 Zie de publicaties die besproken worden in paragraaf 4.1.1.1. van hoofdstuk 4 en daarnaast Ellen van Wolde. ""Creation Out of Nothing" and the Hebrew Bible." pp. 157-176 in *Creation Stories in Dialogue. The Bible, Science and Folk Traditions*. R. Alan Culpepper and Jan G. van der Watt, eds. Biblical Interpretation Series 139. Leiden, Boston: Brill, 2016. Ellen van Wolde. "Chance in the Hebrew Bible: Views in Job and Genesis 1." pp. 131-149 in *The Challenge of Change: A Multidisciplinary Approach from Science and the Humanities*. Klaas Landsman and Ellen van Wolde, eds. The Frontiers Collection. Cham: Springer, 2016. Ellen van Wolde. "A Cognitive Linguistic Study of the Concept of Defilement in Ezekiel 22:1-16." pp. 257-271 in *Biblical Interpretation and Method: Essays in Honour of John Barton*. Katherine J. Dell, Paul M. Joyce, eds. Oxford: Oxford University Pres, 2013. Van Woldes publicaties waarin cognitieve semantiek wordt toegepast en die verschenen zijn voorafgaand aan *Reframing Biblical Studies*, noemt zij in Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 8.

81 Zie Andrew T. Abernethy, "The Ruined Vineyard Motif in Isaiah 1-39: Insights from Cognitive Linguistics." *Biblica* 99.3 (2018): 334-350.

82 Marilyn E. Burton, *The Semantics of Glory. A Cognitive, Corpus-Based Approach to Hebrew Word Meaning* (SSN 68; Leiden, Boston: Brill, 2017), 11. Joel B. Green, Bonnie Howe, "Introduction," in *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies* (eds. Bonnie Howe and Joel B. Green, Berlin: De Gruyter, 2014), 3-6. Miranda Vroon-van Vugt, "Dead Man Walking in Endor. Narrative Mental Spaces and Conceptual Blending in 1 Samuel 28" (Ph.D. diss. Tilburg University, 2013), 18-19.

83 Vroon-van Vugt, "Dead Man Walking in Endor," 19-20.

84 Burton, *The Semantics of Glory*, 16-17.

85 Bijvoorbeeld *Mental Spaces* en *Conceptual Blending* in Vroon-van Vugt, "Dead Man Walking in Endor," 19-20.

86 Zo maakt Elizabeth R. Hayes, *The Pragmatics of Perception and Cognition in MT Jeremiah 1:1-6:30* (BZAW 380; Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008), 2-3 gebruik van de *TD Approach*, waarbinnen onder andere *Conceptual Blending* en *Cognitive Grammar*, zoals vormgegeven door Langacker, met elkaar gecombineerd worden. Shead, *Radical Frame Semantics and Biblical Hebrew*, maakt gebruik van *Cognitive Metaphor Theory*, *Mental Spaces and Blending Theory* en van *Construction Grammar*.

87 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 8. Daarnaast noemt Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 8 ook enkele studies waarin sprake is van cognitieve grammatica.

overzicht is gemaakt door Marilyn E. Burton. Dit overzicht vangt eind jaren negentig van de vorige eeuw aan, toen cognitieve semantiek voor het eerst zijn intrede deed in de Bijbelwetenschap, en eindigt met publicaties die vijf tot zes jaar geleden verschenen zijn.[88]

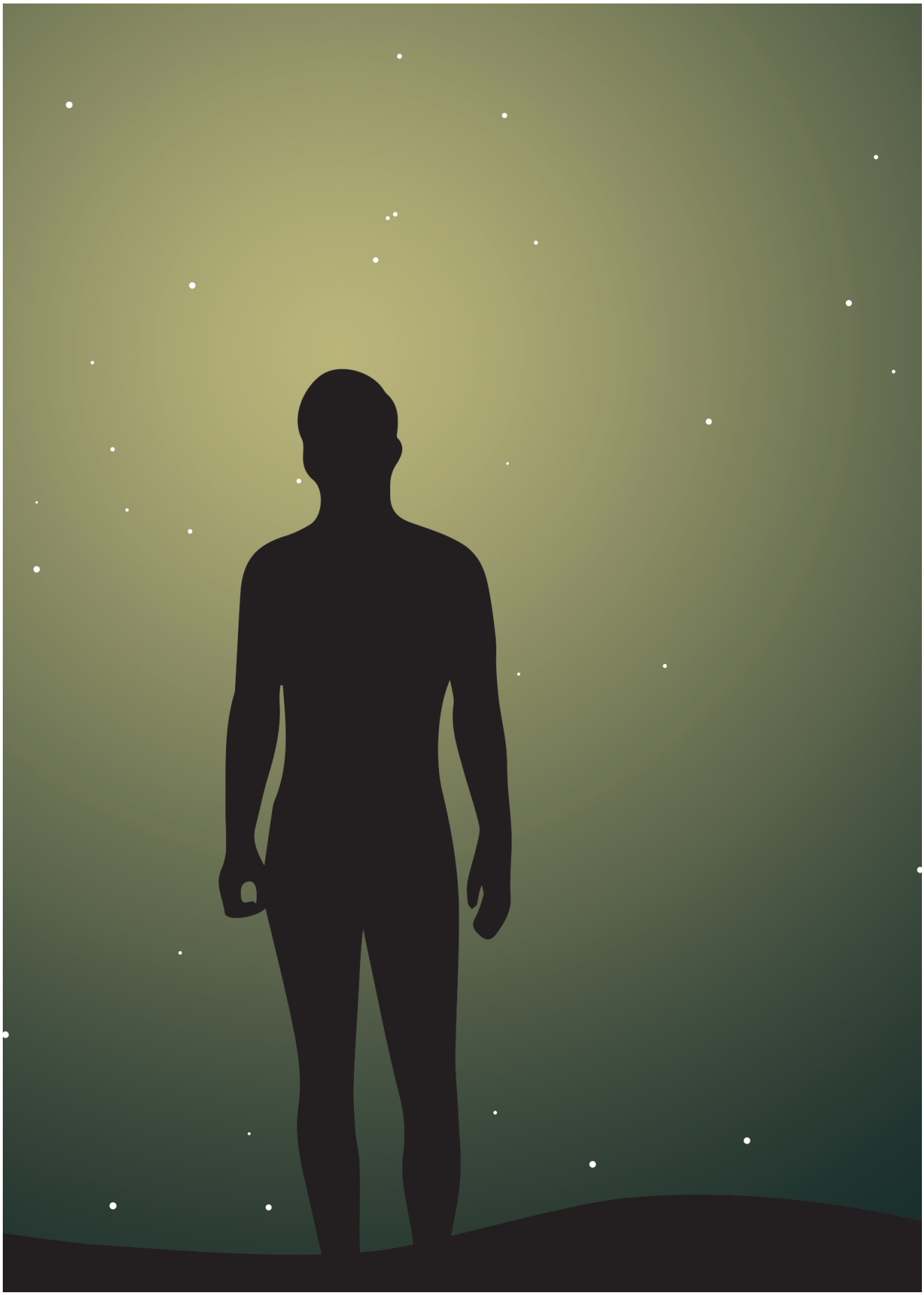
De *Conceptual Metaphor Theory*, *Conceptual Blending Theory*, *Conceptual Integration Theory* en *Frame Theory* worden ook gebruikt in studies naar het Nieuwe Testament.[89] Ook zijn er publicaties waarin zowel semantiek als grammatica vanuit cognitief oogpunt wordt onderzocht.[90] *Cognitive Grammar* zoals deze uiteengezet is door Taylor is echter, voor zover ik heb kunnen nagaan, nog niet toegepast binnen Nieuwtestamentisch semantisch onderzoek.

---

88 Burton, *The Semantics of Glory*, 17-24. Aan dit overzicht kunnen uiteraard andere en meer recente publicaties worden toegevoegd. Het betreft hier onder andere David E. Stein. "Cognitive Factors as a Key to Plain-Sense Biblical Interpretation: Revolving Cruxes in Gen 18:1-15 and 32:23-33" in *Open Theology* 4,1 (2018): 545-589. Hanneke van Loon. *Metaphors in the Discussion on Suffering in Job 3-31. Visions of Hope and Consolation*. Biblical Interpretation Series 165; Leiden, Boston: Brill, 2018. Johan de Joode. *Metaphorical Landscapes and the Theology of the Book of Job*. *An Analysis of Job's Spatial Metaphors*. Vetus Testamentum Supplements 179. Leiden, Boston: Brill, 2018. Alison Ruth Gray, *Psalm 18 in Words and Pictures: A Reading Through Metaphor.* Biblical Interpretation Series 127. Leiden, Boston: Brill, 2014. Philip D. King. *Surrounded by Bitterness. Image schemas and metaphors for conceptualizing distress in Classical Hebrew*. Eugene: Pickwick Publications, 2012. J.A. de Prenter. "The Contrastive Polysemous Meaning of Ḥērem in the Book of Joshua: A Cognitive Linguistic Approach." pp. 473-488 in: *The Book of Joshua*. E. Noort, ed. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 250. Leuven: Peeters, 2012.

89 Zie onder andere Ralph Bisschops. "Metaphor in Religious Transformation: "Circumcision of the Heart" in Paul of Tarsus." pp. 294-332 in *Religion, Language, and the Human Mind*. Paul Chilton and Monika Kopytowska, eds. Oxford: Oxford University Press, 2018. Kar Yong Lim, *Metaphors and Social Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*. Eugene: Wipf & Stock, 2017. William E.W. Robinson, *Metaphor, Morality, and The Spirit in Romans 8:1-17.* Early Christianity and its Literature 20. Atlanta: SBL Press, 2016. Frederick S. Tappenden. *Cognition, Metaphor, and Transformation*. Early Christianity and its Literature 19. Williston: SBL Press, 2016. Jennifer Houston McNeel, *Paul as Infant and Nursing Mother*: *Metaphor, Rhetoric, and Identity in 1 Thessalonians 2:5-8*. Early Christianity and its literature 12. Atlanta: SBL Press, 2014. Beth M. Stovell, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's Eternal King*. Linguistic Biblical Studies, Leiden, Boston: Brill, 2012. Aleksander Gomola, "Conceptual Blending with moral accounting Metaphors in Christian Exegesis" in *Cognitive Semantics* 2 (2016): 213-236. Robert H. von Thaden Jr., "Pauline Retorical Invention. Seeing 1 Corinthians 6:12-7:7 through Conceptual Integration." pp. 99-114 in *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*. Bonnie Howe and Joel B. Green, eds. Berlin: De Gruyter, 2014. Kirsten Marie Hartvigsen, *Prepare the Way of the Lord: Towards a Cognitive Poetic Analysis of Audience Involvement with Characters and Events in the Markan World*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 180. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. Yoon-Mark Park, *Marks' Memory Resources and the Controversy Stories (Mark 2:1-3:6).* Linguistic Biblical Studies 2; Leiden, Boston: Brill, 2010. Bonnie Howe. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter.* Biblical Interpretation Series 81. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

90 Zie bijvoorbeeld: Sang-Il Lee, *Jezus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of* Language. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 186. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. Hoewel er verwezen wordt naar *Cognitive Grammar* zoals uiteengezet is door Taylor, wordt deze niet gebruikt om woordbetekenissen te onderzoeken.



Hoofdstuk 2

De werkmethode. Een concrete toepassing van *Cognitive Grammar* binnen semantisch Bijbelonderzoek

1. Inleiding

Binnen deze studie worden inzichten uit *Cognitive Grammar* benut voor semantisch Bijbelonderzoek. Dit betekent dat de veronderstelling van *Cognitive Grammar* dat taal een onderdeel vormt van het kenvermogen van de mens en beschouwd kan worden als symbolisch systeem gedeeld wordt. In dit systeem worden woorden gezien als symbolische relaties tussen een fonologische en semantische structuur die als zodanig een mentaal beeld oftewel concept weergeven.[91] Het Hebreeuwse woord בַּיִת bijvoorbeeld, maar ook het Griekse woord οἶκος, kunnen beide een ander concept weergeven dan ons Nederlandse woord 'huis'. Taal is immers geen objectief gegeven. Daar taal een onderdeel vormt van het kenvermogen van de mens, hangt het gebruik van een taal altijd samen met het milieu waarin de taalgebruiker zich bevindt en hoe hij dit milieu interpreteert.

Onze maatschappij is op bepaalde punten gelijk aan de maatschappij waarin de Hebreeuwse en Griekse schrijvers leefden. Als deze leefwerelden totaal verschillend van elkaar zouden zijn, zouden wij niet in staat zijn om Bijbelse teksten te lezen en te interpreteren. Toch zijn er wel degelijk verschillen. We spreken welbeschouwd over een tijdspanne van (meer dan) tweeduizend jaar. Als we Bijbelse teksten bestuderen, in dit geval passages uit de Masoretische Tekst en uit het Nieuwe Testament, kijken we naar teksten uit twee verschillende historische en maatschappelijke contexten. Deze samenlevingen verschillen niet alleen van onze samenleving, maar ook van elkaar. Er kan zelfs beargumenteerd worden dat niet van twee verschillende contexten, maar van mínstens twee verschillende contexten sprake is. De Masoretische Tekst is immers ontstaan in een tijdsperiode van verschillende eeuwen en ook het Nieuwe Testament kent een lange wordingsgeschiedenis.

Binnen de exegese wordt echter niet altijd verdisconteerd dat hoe taalgebruikers het milieu waarin zij leven interpreteren, van invloed is op de woorden die zij gebruiken en hoe zij deze woorden duiden. Wij hebben een (gedeeltelijk) andere mentale voorstelling van het begrip 'huis', maar zijn automatisch geneigd onze voorstelling ook op het Hebreeuwse woord בַּיִת en op het Griekse woord οἶκος te plakken. *Cognitive Grammar* maakt ons niet alleen bewust van dit fenomeen, maar geeft tevens handvatten om woorden te bestuderen zoals zij functioneren in een bepaalde gebruikscontext. We zijn hierdoor beter in staat de betekenissen van woorden en teksten te begrijpen in hun oorspronkelijke context, en krijgen zicht op hoe deze betekenissen evolueren als de context waarin ze gebruikt worden, verandert.

Dit is de reden dat *Cognitive Grammar* benut wordt in dit proefschrift. Niet alleen kan het ons inzicht geven in het gebruik van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in de Masoretische Tekst, maar ook kennis verschaffen over mogelijke veranderingen in gebruik. Alhoewel

91 Zie paragraaf 2 van hoofdstuk 1.

er eigenlijk sprake is van meerdere contexten, worden in deze studie de Masoretische Tekst en het Nieuwe Testament toch ieder als één tekstcorpus beschouwd, ontstaan in een bepaalde historische en maatschappelijke context, zodat ze met elkaar vergeleken kunnen worden. Hierbij wordt uitgegaan van de volledige tekstcorpora zoals die nu aan ons voorliggen.[92]

In hoofdstuk 1 is een uiteenzetting gegeven van *Cognitive Grammar*. Een overzicht van alle benodigde technische termen is gegeven in paragraaf 7 van dat hoofdstuk en daar is tevens kort aangegeven hoe deze begrippen aangewend zullen worden in deze studie. Om *Cognitive Grammar* echter daadwerkelijk te kunnen benutten binnen semantisch Bijbelonderzoek, dienen deze technische termen en de bijbehorende onderzoeksmethoden een plaats te krijgen binnen reeds bestaande vormen van onderzoek naar Bijbelse teksten. In deze studie zal aldus getracht worden beide vormen van onderzoek met elkaar te verbinden. De methode die hierdoor ontstaat, kan zowel toegepast worden op Hebreeuwse teksten uit de Masoretische Tekst als op Griekse teksten uit het Nieuwe Testament. Daarnaast biedt het mogelijkheden om deze verschillende teksten met elkaar te vergelijken.

In paragraaf 2 wordt de gehele opbouw van dit proefschrift uiteengezet. Een verdere uitleg van het hoofdonderzoek en het eerste deelonderzoek volgt in de paragrafen 3 en 4. In paragraaf 5 ten slotte wordt ingegaan op de waarde van *Cognitive Grammar* als onderzoeksmethode in deze studie.

2. Algemene structuur van de studie

In Gen. 1:26-27 staat dat de mens gemaakt wordt בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (vers 26b) en geschapen wordt בְּצֶלֶם van God (vers 27b). Wat dit betekent, wordt in de tekst verder niet verhelderd, waardoor geconcludeerd kan worden dat de betekenis als bekend verondersteld werd bij de toenmalige toehoorders en lezers en een eigen plaats had binnen hun cognitieve wereldbeeld. Dit roept de vraag op of met behulp van *Cognitive Grammar* de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת achterhaald kan worden. De hoofdvraag van deze studie is:

Wat is de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in hun Hebreeuwse context van de Masoretische Bijbeltekst, in het bijzonder in Gen. 1:26-27?

92 Dit houdt in dat, wat de Hebreeuwse tekst betreft, niet gekeken zal worden naar bijvoorbeeld de teksten die gevonden zijn in Qumran. Het uitgangspunt zijn de standaard kritische tekstuitgaven, te weten de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* voor de Hebreeuwse Bijbel en *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece* 28 voor het Nieuwe Testament. Omdat het Bijbelboek Genesis pas in 2016 is gepubliceerd in de *Biblia Hebraica Quinta*, heb ik van deze tekstkritische editie voor mijn reeds vóór 2016 uitgevoerde onderzoek naar de Masoretische Tekst geen gebruik kunnen maken.

In het Nieuwe Testament wordt verwezen naar Gen. 1:26-27. De tekst en de betekenis ervan, waarbij het zowel kan gaan om de Masoretische Tekst als om de Griekse vertaling in de Septuaginta, maakten aldus deel uit van het toenmalige cognitieve wereldbeeld. Hierbij kan de vraag gesteld worden hoe de oorspronkelijke betekenis doorklinkt in de betekenis die in het Nieuwe Testament aan de woorden צֶלֶם en דְּמוּת, die in de Septuaginta gewoonlijk vertaald worden als εἰκών en ὁμοίωσις, gegeven wordt. Dit is geformuleerd in de eerste extra vraag die in deze studie bestudeerd zal worden:

1. Wat gebeurt er als het resultaat van de hoofdvraag meegelezen wordt in de perikopen in de Brief aan de Kolossenzen waarin het woord εἰκών, dat in de Septuaginta gewoonlijk als vertaling voor het woord צֶלֶם dient, gebruikt wordt?

Gen. 1:1-2:3 functioneert ook in onze samenleving in verschillende contexten, waaronder het levensbeschouwelijk onderwijs. De tekst kan gelezen en geïnterpreteerd worden om de betekenis ervan voor de leerlingen te ontsluiten, om zo inzichtelijk te maken wat de tekst betekent of kan betekenen voor joden en christenen, voor onze samenleving die joods-christelijke wortels heeft, en mogelijk ook voor de leerlingen zelf. Dit gegeven, in relatie tot de vraag hoe lezing en interpretatie van de tekst gestalte kan krijgen binnen de les levensbeschouwing, leidt tot de tweede extra vraag:

2. Wat is de samenhang tussen de werkvormen 'exegetisch lezen', 'mysterie' en 'concepten om mee te werken' (cognitieve semantiek: *Cognitive Grammar* in relatie tot exegese) en het verwerven en toepassen van het religieuze concept 'beeld van God' uit Gen. 1:1-2:3 (ontwerpprincipe 2a) en het, door middel van het schrijven van een essay, aangaan van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept (ontwerpprincipe 2b)?

Bij deze vraag worden, als vervolgvragen, de volgende twee vragen gesteld:

1. Hoe draagt *scaffolding* bij aan het verwerven en het toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept?

2. Welke denkvaardigheden worden behaald bij het verwerven en toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept?

Ten aanzien van de hoofdvraag dient opgemerkt te worden dat het woord 'betekenis' niet te star geïnterpreteerd dient te worden, alsof elk woord een vaste betekenis heeft

die steeds van toepassing is en die het gehele woord omvat. Er is immers altijd sprake van semantische flexibiliteit: woorden kunnen op verschillende manieren gebruikt worden en er spelen in dat geval slechts delen van de semantische structuur en een beperkt aantal domeinen een rol. Daarom wordt in het onderzoek ingezoomd op de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27, die wel verwant, maar niet volledig gelijk hoeft te zijn aan alle wijzen waarop de woorden gebruikt worden. Alle vormen van gebruik zullen echter onderzocht worden, omdat alleen op die manier de gehele gebruikscontext van de woorden en op basis hiervan de betekenis van de woorden in Gen. 1:26-27 kan worden vastgesteld.

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden, zal onderzocht worden welke concepten de woorden צֶלֶם en דְּמוּת weergeven. Hiervoor worden per woord alle vindplaatsen geanalyseerd. Er wordt niet louter gekeken naar het vers waarin het woord gevonden wordt, maar ook naar de perikoop waar dit vers deel van uitmaakt. Woorden worden immers altijd gebruikt binnen een bepaalde context en juist deze context vormt mede de betekenis van het woord. De perikoop geeft met andere woorden meer zicht op de brede betekenis van een woord en op de verschillende domeinen die op de achtergrond een rol spelen.

Alvorens er getracht wordt te bepalen welke concepten de woorden צֶלֶם en דְּמוּת weergeven, zal een overzicht gegeven worden van de status quo van het exegetisch onderzoek naar de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27. Hierdoor wordt niet alleen inzichtelijk gemaakt welke betekenissen er tot nu toe gegeven zijn aan beide woorden, maar ook welke exegetische kwesties een rol spelen bij het interpreteren van de perikoop waar Gen. 1:26-27 deel van uitmaakt, namelijk Gen. 1:1-2:3.

Gezien de omvang van de gehele studie, is de keuze gemaakt om de betekenis van het woord εἰκών niet te onderzoeken in het gehele Nieuwe Testament, maar het onderzoek te beperken tot twee passages uit Kolossenzen waarin het woord εἰκών gebruik wordt. Met als kader het onderzoek naar de woorden צֶלֶם en דְּמוּת, zal bestudeerd worden of de wijze waarop het woord צֶלֶם begrepen wordt door de Hebreeuwse taalgebruikers, licht werpt op de betekenis van het woord εἰκών in Kol. 1:15 en 3:10 en op de betekenis van de directe context, te weten de perikopen Kol. 1:9-23 en 3:1-17. Voorafgaand hieraan zal een overzicht van het exegetische onderzoek naar de betekenis van het woord εἰκών in dit Bijbelboek, gegeven worden.

Tenslotte zal er in deze studie aandacht zijn voor de implementatie van de gevonden inzichten ten aanzien van de hoofdvraag, binnen het levensbeschouwelijk onderwijs. Hiervoor wordt allereerst uiteengezet wat het vak levensbeschouwing behelst en welke theoretische inzichten er zijn met betrekking tot de inhoud van dit vak, hoe leerlingen leren en hoe leerprocessen vormgegeven en ondersteund kunnen worden. Op basis van deze theoretische inzichten zullen ontwerpprincipes gegeven worden, die men kan gebruiken bij het ontwerpen van lesmateriaal. Deze

ontwerpprincipes vormen als gevolg de basis van lesmateriaal waarin Gen. 1:26-27 centraal staat. Door dit materiaal niet alleen te ontwikkelen, maar tevens uit te voeren en te evalueren, wordt onderzocht hoe de inzichten uit deze studie een plaats kunnen krijgen binnen het vak levensbeschouwing.[93]

De gehele studie kan schematisch als volgt worden weergegeven:

	Type onderzoek	**Doel**
1a	Weergave van de status quo van het onderzoek naar Gen. 1:26-27	Inzicht in de verschillende betekenistoekenningen en de exegetische kwesties binnen de perikoop
1b	Synchroon onderzoek Masoretische Tekst	Beantwoording hoofdvraag
2a	Weergave van de status quo van het onderzoek naar Kol. 1:15; 3:10	Inzicht in de verschillende betekenistoekenningen
2b	Synchroon onderzoek Kol. 1:15; 3:10	Ter ondersteuning beantwoording eerste extra vraag
2c	Intertekstueel onderzoek: vergelijking van Gen. 1:26-27 met Kol. 1:15; 3:10	Beantwoording eerste extra vraag
3a	Bestudering theoretische inzichten met betrekking tot het vak levensbeschouwing en leertheorieën	Het opstellen van enkele ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing
3b	Ontwikkeling lesmateriaal, op basis van de ontwerpprincipes, waarin Gen. 1:26-27 centraal staat	Implementatie van het onderzoek naar de Masoretische Tekst
3c	Uitvoeren en evalueren van het lesmateriaal	Implementatie van het onderzoek naar de Masoretische Tekst, beantwoording tweede extra vraag

Tabel 1: Schematisch overzicht gehele studie

Aangezien de studie uit meerdere onderzoeken bestaat, wordt de term 'studie' gebruikt om naar het geheel van het proefschrift te verwijzen of naar elementen die voor het gehele proefschrift van belang zijn. Het begrip 'onderzoek' is gereserveerd om naar specifieke onderzoeken binnen het geheel van de studie te verwijzen, zoals het onderzoek van de Masoretische Tekst.

93 Een verdere uiteenzetting van de werkmethode binnen dit deelonderzoek volgt in de betreffende hoofdstukken, te weten de hoofdstukken 14 en 15. In hoofdstuk 13 zullen de technische termen die binnen dit deelonderzoek van belang zijn, waaronder de begrippen werkvorm, *scaffolding* en narratieve dialoog, uiteengezet worden.

3. Opbouw synchroon onderzoek Masoretische Tekst

3.1 Inleiding

Het synchroon onderzoek binnen de Masoretische Tekst is gericht op het beantwoorden van de vraag wat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת betekenen, in het bijzonder in Gen. 1:26-27. Daar dit onderzoek meerdere stappen kent, waarin reeds bestaande vormen van Bijbelonderzoek verbonden worden met onderzoeksmethoden uit *Cognitive Grammar*, is het van belang deze stappen toe te lichten.[94]

De woorden צֶלֶם en דְּמוּת komen in Gen. 1:26-27 samen voor, maar zijn twee verschillende woorden, die bovendien slechts in twee andere perikopen samen voorkomen.[95] Daarom wordt allereerst het woord צֶלֶם onderzocht en vervolgens het woord דְּמוּת. Beide onderzoeken kennen dezelfde structuur.

Om de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 vast te kunnen stellen, dienen, zo is reeds opgemerkt, alle vindplaatsen van beide woorden bestudeerd te worden. Hierdoor is het mogelijk alle gevonden gegevens met elkaar te vergelijken en wordt voorkomen dat er al te klakkeloos een interpretatie gegeven wordt aan de tekst. Het gebruik van *Cognitive Grammar* heeft juist als doel dit te voorkomen door te kijken naar de gehele context van kennis van de wereld waarin een woord gebruikt wordt. Door naar de andere vindplaatsen van de woorden te kijken, kan deze context inzichtelijk gemaakt worden.

Elke perikoop waarin het woord צֶלֶם of דְּמוּת of beide woorden voorkomen, wordt allereerst syntactisch onderzocht. Daarna volgt een semantische analyse. Op basis van de vorige stappen vindt als laatste een cognitieve analyse plaats. De uitkomsten van deze onderzoeken per perikoop, worden vervolgens met elkaar vergeleken om na te gaan of de woorden steeds hetzelfde concept weergeven. Deze gegevens zullen vergeleken worden met de resultaten van de syntactische, semantische en cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3. Dit onderzoek wordt voorafgaand aan het onderzoek naar de overige perikopen uitgevoerd, maar de definitieve betekenisgeving aan de woorden צֶלֶם en דְּמוּת en aan de gehele perikoop, vindt pas plaats op basis van de vergelijking met de overige onderzoeksresultaten.

3.2 Syntactische analyse

In dit onderzoek wordt een syntactische analyse gemaakt van elke perikoop waarin het woord צֶלֶם of דְּמוּת of beide woorden voorkomen. Een syntactische analyse geeft een gedetailleerde tekststructuur van de perikoop weer, waarin alle handelingen en situaties

---

94 Deze stappen heb ik in grote lijnen ontleend aan mijn Masterthesis, begeleid door prof. dr. E.J. Van Wolde, en vormen de onderzoeksmethode die Van Wolde op basis van *Cognitive Grammar* heeft ontwikkeld voor semantisch Bijbelonderzoek, waar kort naar verwezen is in paragraaf 3.1 van hoofdstuk 1. Zie: Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 203-205.

95 Dit betreft de perikopen waar Gen. 5:3 en Ez. 23:14-15 deel van uitmaken.

zich voltrekken. Om deze structuur te achterhalen, wordt de perikoop allereerst in clauses ingedeeld. Een clause bestaat uit één gezegde, met eventueel daarnaast andere bijbehorende elementen zoals een subject, een object of een bijwoordelijke bepaling. Het gezegde kan werkwoordelijk of naamwoordelijk zijn en afhankelijk daarvan, wordt een clause als verbaal of als nominaal benoemd. Het verbale gezegde kan een persoonsvorm zijn, maar ook een infinitief of een participium. Participia zijn bijzondere vormen, omdat ze wat vorm betreft op een naamwoord lijken, maar wel de functie van werkwoord kunnen vervullen.[96] Als een participium deze laatste functie heeft, wordt het beschouwd als het gezegde binnen een clause. Als naamwoord heeft het een andere rol en maakt het deel uit van een clause die een ander gezegde kent. In een aantal clauses is sprake van een ellips. In deze clauses wordt het eerder gegeven gezegde niet herhaald, maar dient dit gezegde wel verondersteld te worden, zodat ook in deze gevallen van een zelfstandige clause gesproken kan worden.

Op de stelregel dat een clause tenminste bestaat uit een gezegde, zijn enkele uitzonderingen gemaakt. Allereerst wordt een vocativus, die de aangesproken persoon weergeeft, beschouwd als een eigen clause. Dit is ook het geval voor de *casus pendens*.[97] Tevens wordt de vaste formule נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה, *uitspraak van de Heer God*, beschouwd als eigen clause. Ten slotte is het mogelijk dat een clause onderbroken wordt door een andere clause. In dat geval wordt de betreffende clause in tweeën gedeeld, zodat gesproken moet worden over twee clause-atoms.

Vervolgens kan bepaald worden of de onderscheiden clauses deel uitmaken van een narratieve of van een discursieve tekst, en of zij hierbinnen op de voorgrond of op de achtergrond staan. Dit wordt bepaald door het gezegde van de clause, in relatie tot de soort tekst. De clauses die op de voorgrond staan, geven binnen narratieve tekst de direct op elkaar volgende handelingen weer, terwijl de clauses op de achtergrond extra informatie geven. In een discursieve tekst geven de voorgrondvormen de direct op elkaar volgende betoogstappen aan, terwijl ook hier de achtergrond extra informatie geeft. Ten slotte kan ook naar het perspectief gekeken worden dat ingenomen wordt. In clauses die op de voorgrond staan, valt de tijd in de tekst en de tijd van de handelingen die beschreven worden, samen. In clauses die op de achtergrond staan, is dit eveneens

---

96 A.J.C. Verheij and E. Talstra, "Crunching Participles: An Aspect of Computer Assisted Syntactical Analysis Demonstrated on Isaiah 1-12," in *A Prophet on the Screen: Computerized Description and Literary Interpretation of Isaianic Texts* (ed. E. Talstra, A.L.H.M. van Wieringen; Applicatio 9; Amsterdam: VU University Press, 1992), 21, 23.

97 Alviero Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (trans. W.G.E. Watson; JSOTSup 86; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 125, 128, 147 onderzoekt hoe clauses met elkaar samenhangen aan de hand van *two syntactic constructions* waarin twee clauses met elkaar verbonden worden. De eerste clause noemt Niccacci de protasis en de tweede de apodosis. Hoewel deze termen gewoonlijk gebruikt worden bij conditionele zinnen, gebruikt Niccacci ze om elk verband tussen twee clauses aan te geven. Hij beschouwt een *casus pendens* eveneens als een *two syntactic construction*; de *casus pendens* kan als protasis hiervan worden gezien. Niccacci is van mening dat de *casus pendens* beschouwd kan worden als eigen syntactisch element dat zelf, zonder een apodosis, gelijk staat aan een samengestelde nominale clause.

mogelijk. Er is dan van een nulperspectief sprake. Er kan echter in deze clauses ook terug- of vooruitgekeken worden.

Binnen een narratieve tekst vormen clauses met een *wayyiqtol*-vorm de voorgrond, aangezien *wayyiqtol*-vormen aangeven dat er een nieuwe handeling of gebeurtenis plaatsvindt en zo de verhaallijn constitueren. Verbale clauses met een ander type werkwoord en nominale clauses vormen de achtergrond. Bij een discursieve tekst is sprake van de volgende indeling: Een clause die een *yiqtol*, een imperatief, een *infinitivus absolutus* die gebruikt wordt als imperatief, een *yiqtol* die een modale vorm aangeeft, of een *qatal* die een performatieve handeling weergeeft, bevat, staat op de voorgrond. De performatieve *qatal* wordt altijd ingeleid door een deiktisch partikel, zoals אַתָּה, en staat in de eerste persoon enkelvoud. De achtergrond wordt gevormd door verbale clauses met een ander type werkwoord en door nominale clauses. *Sprosserzählungen*, waarin overwegend *wayyiqtol*-vormen voorkomen, staan op de achtergrond en kijken terug (Ez. 16:15-16d.17-19d; 23:3-20). Daarnaast kunnen er binnen een discursieve tekst een of meerdere *w^e^qatal*-vormen voorkomen, gevolgd door een of meerdere *w^e^*-X-*yiqtol*-vormen. Het betreft hier clauses die op de achtergrond staan en vooruitkijken (Num. 33:52a-d). Het onderstaande schema maakt het geheel van de indelingen inzichtelijk.[98]

---

98 Het indelen van een tekst in clauses en de verdere bepaling van deze clauses als voor- of achtergrond binnen narratieve tekst of discursortekst, kan onder andere gevonden worden bij Wolfgang Schneider in W. Schneider, O. Grether. *Grammatik des biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*. München: Claudius, 1974. Schneider baseert zich op tekst-taalkundig onderzoek van Harald Weinrich. De inzichten van Schneider zijn later opgenomen en aangepast door Eep Talstra en Alviero Niccacci. Zie: Eep Talstra, "Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory," *BO* 35 (1978): 169-170, Christo H.J. van der Merwe, "An Overview of Hebrew Narrative Syntax," in *Narrative Syntax and the Hebrew Bible. Papers of the Tilburg Conference 1996* (ed. Ellen van Wolde; Biblical Interpretation Series 29; Leiden: Brill, 1997), 11, Ron Pirson, "The Lord of the Dreams: Genesis 37 and its Literary Context" (Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Brabant, 1999), 17, 28, A.L.H.M. van Wieringen, *The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah* (Amsterdamse Cahiers voor de Exegese van de Bijbel en zijn Tradities Supplement Series 6; Vught: Skandalon, 2006), 14. Talstra bespreekt het werk van Schneider in onder andere Talstra, "Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory," 169-174 en Eep Talstra, "Text Grammar and Biblical Hebrew: The viewpoint of Wolfgang Schneider," *JOTT* 5 (1992): 269-297. Men neemt van Weinrich de drie opposities om teksten te bestuderen over, namelijk *Sprechhaltung, Sprechperspective* en *Reliefgebung*. Allereerst maakt Weinrich een onderscheid tussen de tempora die behoren tot de *besprechenden Tempora,* en die behoren tot de *erzählenden Tempora*. Teksten waarin de eerste groep overheerst, worden als gevolg door Weinrich besprekende teksten genoemd. Het betreft onder andere dialogen, poëzie en wetenschappelijke literatuur. De tweede groep overheerst in verhalende teksten, behalve de dialogen die in deze verhalen zijn opgenomen. Dit onderscheid komt overeen met het onderscheid tussen discursortekst en narratieve tekst. *Sprechperspective*, in dit onderzoek aangeduid als perspectief, geeft de verhouding tussen *Textzeit* en *Aktzeit*, oftewel de tijd in de tekst en de tijd die genomen wordt om een handeling te beschrijven, aan. Als deze samenvallen, is sprake van de nullijn. Als zij niet samenvallen, wordt er terug- vooruitgekeken in de tekst: de *Aktzeit* ligt dan respectievelijk voor of na de *Textzeit*. Als derde geeft Weinrich aan dat er sprake is van *Reliefgebung*. Dit is het onderscheid tussen voor- en achtergrond in een tekst. Zie voor de theorie van Weinrich: Harald Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (4. Auflage; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1985), 20, 33, 42, 46, 57. Ron Pirson, "The Lord of the Dreams," 55, maakt op basis van Weinrich, en na lezing van Schneider en Niccacci, een eigen model voor syntactisch onderzoek. Scheider, Niccacci en Pirson gaan echter uit van een andere indeling van clauses dan in deze studie. Wolfgang Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch* (Neubearbeitung, 3. Auflage; München: Claudius, 2007), 154-155 [44.1] is van mening dat een verbale

Narratie					**Discursie**
wayyiqtol					yiqtol
			Voorgrond		imperatief
					inf. absolutus als imperatief
					modale yiqtol
					performatieve qatal
			Achtergrond		
(-)	**(ø)**	**(+)**	**(-)**	**(ø)**	**(+)**
qatal	qatal	w^{e}qatal	qatal	qatal	w^{e}qatal
	inf. constructus			inf. constructus	
	part. verbaal gebruikt			part. verbaal gebruikt	
	nominale clause			nominale clause	

Schema 1: Indeling clauses

De syntactische analyse geeft aldus zicht op de verschillende clauses in een perikoop. De samenhang tussen deze clauses kan worden weergegeven in een hakenindeling, waarin door middel van haken aangegeven wordt hoe de clauses met elkaar verbonden zijn binnen het geheel van de perikoop. Hierbij worden enkele haken gebruikt voor narrator- of discursortekst en dubbele haken voor directe rede. Deze

---

clause begint met een persoonsvorm, terwijl een nominale clause begint met een naamwoord of een ander niet-verbaal element. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, 23 volgt deze indeling. Als in een clause wel sprake is van een werkwoord, maar de clause niet begint met dit werkwoord, noemt Niccacci dit een samengestelde nominale clause. Zie ook: Pirson, "The Lord of the Dreams," 31, 41-42. Pirson "The Lord of the Dreams," 58-59, 61 stelt echter dat deze definitie lastig is, aangezien Schneider en Niccacci stellen dat een verbale clause altijd op de voorgrond staat en een nominale clause op de achtergrond, terwijl zij tevens aangeven dat een *x-yiqtol*, hoewel deze begint met een nominaal element, eveneens op de voorgrond staat. Daarnaast geeft Schneider aan dat een clause die begint met een *qatal*-vorm, en dus verbaal is, toch achtergrond vormt. Pirson gaat uit van de volgende indeling: Verbale clauses worden gevormd door clauses met een *wayyiqtol*-vorm, een *(w^{e})qatálti*, een *w^{e}qataltí*, een *(w^{e}-)yiqtol*-vorm, of een imperatief. Nominale clauses zijn clauses zonder werkwoord, waartoe Pirson ook participia en infinitieven rekent, of hebben een werkwoord in de vorm van een *(w^{e})x-yiqtol* of een *(w^{e})x-qatal*. In mijn indeling worden alle clauses die een werkwoord bevatten verbaal genoemd, en dit kan ook gelden voor infinitieven en voor participia als zij de functie van werkwoord vervullen. Ook wat betreft de vraag welke tempora op de voorgrond en welke op de achtergrond staan, kunnen verschillen ontdekt worden. Zo beschouwt Pirson alle clauses die beginnen met een verbale vorm als voorgrond en alle andere clauses, die geen verbale vorm op de eerste positie hebben staan of geen verbale vorm kennen en aldus in mijn beschrijving nominaal zijn, als achtergrond. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, 116 spreekt over *prominence* in plaats van voorgrond en achtergrond. Ook hij maakt een andere indeling dan in deze studie. Zo geeft hij aan dat in narratieve teksten niet alleen *wayyiqtol*-vormen, maar ook *qatal*-vormen op de voorgrond staan. Mijn indeling komt, los van indeling in wat als nominale en wat als verbale clause beschouwd kan worden, sterk overeen met de indeling van Scheider en Talstra. Bij de bepaling welke type clauses vooruit- dan wel terugkijken of op het nulperspectief staan, maak ik gebruik van de indeling van Van Wieringen, *The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah,* 14-15, die gebaseerd is op de indeling van Talstra. Zie ook: Archibald L.H.M. van Wieringen, *The Implied Reader in Isaiah 6-12* (Biblical Interpretation Series 34; Leiden, Boston: Brill, 1998), 6.

hakenindelingen geven aldus het resultaat van het syntactisch onderzoek weer en zijn opgenomen als bijlage.

Bij elke hakenindeling wordt een Nederlandse werkvertaling gegeven. In deze werkvertalingen worden de te onderzoeken woorden צֶלֶם en דְּמוּת evenwel nog niet vertaald en tussen haken geplaatst. Dit geldt tevens voor voorzetsels, vraagwoorden en voegwoorden die voorafgaan aan deze woorden en voor suffixen die op deze woorden volgen. Als צֶלֶם of דְּמוּת deel uitmaakt van een *status-constructus*verbinding, zijn de overige woorden uit de verbinding wel vertaald.

Alvorens de syntactische analyse en de daarop gebaseerde hakenindeling gemaakt kunnen worden, dient bepaald te worden wat het begin en het einde is van de perikoop. Deze afbakening gebeurt op basis van onder meer een aantal criteria, die hier besproken worden in volgorde van importantie. Het eerste criterium is het gebruik van werkwoordelijke tijden. Een goed voorbeeld is het macro-syntactische signaal וַיְהִי, dat de aanvang van een verhaal markeert, zoals in de perikoop 1 Sam. 6:1-11. In discursieve teksten vormen deiktische elementen als וְעַתָּה veelal een macro-syntactisch signaal ter afbakening van (units in) een perikoop.[99] 1 Sam. 6:7a is daarvan een voorbeeld. Een tweede criterium is de wisseling van actanten. Hierbij is het mogelijk dat een actant, hoewel al aanwezig, opnieuw geïntroduceerd wordt door de narrator/discursor. Dit kan duiden op een nieuwe perikoop, daar de narrator/discursor de actant met een reden opnieuw voluit noemt. Een voorbeeld is Dan. 3:1. Als derde kan een wisseling van tijd aanduiden dat er sprake is van een nieuwe inhoudelijke eenheid, zoals וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִעִית, *en in het zevende jaar*, in 2 Kron. 23:1. Ten slotte geldt dit ook voor een duidelijke wisseling of herbenoeming van plaats, zoals בְּעַרְבֹת מוֹאָב, *in de vlakten van Moab*, in Num. 33:50.[100]

Hoewel de hakenindelingen als bijlage zijn opgenomen, wordt in het onderzoek zelf aangegeven hoe de afbakening van de betreffende perikoop tot stand is gekomen, hoe de perikoop is opgebouwd en welke syntactische functie het woord צֶלֶם of דְּמוּת of de woordgroep waar het betreffende woord deel van uitmaakt, vervult binnen de perikoop. Hierbij kunnen een aantal functies onderscheiden worden, namelijk subject, object, naamwoordelijk predicaat en bijwoordelijke bepaling.[101]

3.3 Semantische analyse

Na de syntactische, volgt een semantische analyse. De focus ligt hierbij op het beschrijven van de handelingen die plaatsvinden in de perikoop en door welke actanten deze verricht worden. Hierbij worden onduidelijke verzen verhelderd en wordt indien

99 Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, 33, 48.

100 Wim Weren, *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën* (Zoetermeer: Meinema, 1998), 19-20.

101 Meer specifiek gaat het om de bijwoordelijke bepaling van plaats, van hoedanigheid, van reden en van doel. Zie: W. Haeseryn, K. Romijn, G. Geerts, J. de Rooij, M.C. van den Toorn (red.), *Algemene Nederlandse Spraakkunst, Band 2* (Groningen: Martinus Nijhoff uitgevers, 1997), 1190-1191, 1208, 1211.

nodig ingegaan op de betekenis van specifieke woorden, zodat er een goed beeld ontstaat van wat in de perikoop verhaald wordt. Tevens wordt geanalyseerd hoe het woord צֶלֶם of דְּמוּת of beide woorden binnen het handelingsverloop functioneren.

De woorden צֶלֶם en דְּמוּת worden wederom steeds in het Hebreeuws weergegeven. Er wordt namelijk nog geen betekenis aan beide woorden gegeven. Omdat de volledige interpretatie en betekenisgeving van beide woorden pas plaatsvindt na de cognitieve analyse, wordt getracht het gebruik van lidwoorden, voorzetsels en aanwijzende voornaamwoorden te vermijden, hoewel dat in de Nederlandse tekst beter zou zijn. Door het invoegen van lidwoorden en voorzetsels worden namelijk de woorden al ten dele geïnterpreteerd. Er wordt wel aangeven of sprake is van een enkelvouds- of meervoudsvorm van het woord צֶלֶם, omdat beide varianten voorkomen.

3.4 Cognitieve analyse

In deze fase van het onderzoek zal gebruikgemaakt worden van de in hoofdstuk 1 beschreven onderzoeksmethoden van *Cognitive Grammar*. Zo wordt, op basis van de syntactische analyse, per perikoop bestudeerd of er sprake is van een of meerdere (a) temporele relatie(s) in het vers of de verzen waarin het woord צֶלֶם of דְּמוּת gebruikt wordt, hoe deze relatie(s) beschreven kan of kunnen worden aan de hand van de noties *trajector* en *landmark*, en binnen welke relatie het woord צֶלֶם of דְּמוּת functioneert. Tevens wordt, op basis van de gegevens die in de syntactische en de semantische analyse naar voren zijn gekomen, bepaald wat het profiel, de basis en het domein of de domeinen zijn van respectievelijk het woord צֶלֶם of דְּמוּת. Er zal ook aandacht zijn voor mogelijke prototypische scenario's en zo nodig ook voor de keuze van specifieke *instances*. De gegevens uit de syntactische en uit de semantische analyse worden aldus meegenomen en ge(her)interpreteerd vanuit cognitief-semantisch oogpunt. Hierdoor kan er sprake zijn van enige overlap met deze eerder verrichte analyses.

Als het onderzoek per perikoop is afgerond, zullen de perikopen met elkaar vergeleken worden om vast te kunnen stellen of in iedere perikoop sprake is van hetzelfde profiel, basis en domein bij het woord צֶלֶם en bij het woord דְּמוּת, of dat er verschillende profielen, basissen en domeinen onderscheiden kunnen worden. Een woord kan immers op verschillende manieren gebruikt worden, zo is in de paragrafen 3.2.3 en 4.2 van hoofdstuk 1 naar voren gekomen. Op basis van de vergelijking van de verschillende perikopen, zal een betekenis worden toegekend aan beide woorden.

De cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 is uitgebreider van vorm, daar alle (a) temporele relaties binnen de perikoop bestudeerd worden en indien nodig hierbij gewezen wordt op welke manier er sprake is van *grounding* en het gebruik van specifieke *instances*. Daarnaast richt het onderzoek zich niet alleen op de woorden צֶלֶם en דְּמוּת, maar ook op de werkwoorden עשׂה en ברא en op de voorzetsels בְּ en כְּ, aangezien deze gebruikt worden in de verzen 26-27, en op de werkwoorden משׁל en רדה, die gebruikt worden in de directe context.

Als het onderzoek naar Gen. 1:1-2:3 in relatie tot de overige perikopen is afgerond, is inzichtelijk geworden welke verschillende concepten de woorden צֶלֶם en דְּמוּת weergeven en van welke concepten sprake is in Gen. 1:26-27. Op basis van deze kennis kan een vertaling en interpretatie van beide woorden worden voorgesteld.

3.5 Schematisch overzicht onderzoek Masoretische Tekst

Het volledige onderzoek naar de Masoretische Tekst kan als volgt schematisch worden weergegeven:[102]

x	Status quo van het onderzoek naar Gen. 1:26-27
1a	Syntactische analyse van Gen. 1:1-2:3
1b	Semantische analyse van Gen. 1:1-2:3
1c	Cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3
2a	Syntactische analyse van iedere perikoop waarin צֶלֶם gebruikt wordt
2b	Semantische analyse van iedere perikoop waarin צֶלֶם gebruikt wordt
2c	Cognitieve analyse van iedere perikoop waarin צֶלֶם gebruikt wordt
3	Vergelijking van de cognitieve analyses van de verschillende perikopen en vaststellen wat de semantische betekenis is van צֶלֶם
4a	Syntactische analyse van iedere perikoop waarin דְּמוּת gebruikt wordt
4b	Semantische analyse van iedere perikoop waarin דְּמוּת gebruikt wordt
4c	Cognitieve analyse van iedere perikoop waarin דְּמוּת gebruikt wordt
5	Vergelijking van de cognitieve analyses van de verschillende perikopen en vaststellen wat de semantische betekenis is van דְּמוּת
6	Vaststelling van de betekenis van Gen. 1:26-27 en van de gehele perikoop, op basis van het onderzoek naar de perikoop en het onderzoek naar de overige perikopen. Tevens zal gebruikgemaakt worden van de status quo van het onderzoek naar Gen. 1:26-27

Tabel 2: Schematisch overzicht onderzoek Masoretische Tekst

102 Voor de volledigheid noem ik in dit overzicht ook de weergave van de status quo van het onderzoek naar Gen. 1:26-27. Hoewel deze weergave geen deel uitmaakt van het eigenlijke synchrone onderzoek, kan het beschouwd worden als inleiding op dit onderzoek en dient het als leidraad bij stap 6 van dit onderzoek. Als de methode in deze studie vergeleken wordt met de methode van Van Wolde, is zichtbaar dat de weergave van de status quo van het onderzoek aansluit bij de eerste fase die Van Wolde onderscheidt, aangezien binnen het onderzoek dat reeds heeft plaatsgevonden, aandacht is voor de cultuur waarin de woorden צֶלֶם en דְּמוּת gebruikt worden. Tevens zal deze eerste fase terugkomen in de vergelijking van de verschillende perikopen (stap 3 en stap 5). Het volledige onderzoek naar Gen. 1:26-27, namelijk de stappen 1 en 6, komen in grote lijnen overeen met de derde fase in de methode van Van Wolde, waar het onderzoek gericht is op een volledige tekst, en dat geldt tevens voor de stappen 2 tot en met 5 in mijn onderzoek in vergelijking met de tweede fase in de methode van Van Wolde, die gericht is op alle vindplaatsen van het te onderzoeken woord. Zie: Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 204-205.

3.6 Weergave van de te bestuderen perikopen

In het voorafgaande is reeds aangegeven dat alle perikopen waarin het woord צֶלֶם of דְּמוּת gebruikt wordt, onderzocht dienen te worden. Hieronder worden alle verzen genoemd waarin een of beide woorden voorkomen. De afbakening van de perikopen waarin deze verzen zijn opgenomen, vindt plaats in de syntactische analyse.

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in de volgende verzen:

Bijbelboek	Vers
Genesis	1:26-27; 5:3; 9:6
Numeri	33:52
1 Samuël	6:5 (2x); 6:11
2 Koningen	11:18
Ezechiël	7:20; 16:17; 23:14
Amos	5:26
Psalmen	39:7; 73:20
Daniël	2:31 (2x); 2:32; 2:34; 2:35; 3:1; 3:2; 3:3 (2x); 3:5; 3:7; 3:10; 3:12; 3:14; 3:15; 3:18; 3:19
2 Kronieken	23:17

Tabel 3: Schematisch overzicht verzen Masoretische Tekst waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt

In het Bijbelboek Daniël wordt het Aramese woord צְלֵם gebruikt.[103]

Het woord דְּמוּת komt voor in de volgende verzen:

Bijbelboek	Vers
Genesis	1:26; 5:1; 5:3
2 Koningen	16:10
Jesaja	13:4; 40:18
Ezechiël	1:5 (2x); 1:10; 1:13; 1:16, 1:22; 1:26 (2x); 1:28; 8:2; 10:1; 10:10; 10:21; 10:22; 23:15
Psalmen	58:5
Daniël	10:16
2 Kronieken	4:3

Tabel 4: Schematisch overzicht verzen Masoretische Tekst waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt

103 John Day, *From Creation to Babel* (LHBOTS 592; London: Bloomsbury Academic, 2013), 13.

Voor beide woorden geldt dat ze een bescheiden aantal keer gebruikt worden in de Hebreeuwse Bijbel, waarbij wel sprake is van vindplaatsen in verschillende Bijbelboeken. Zoals in het voorafgaande is opgemerkt, zijn er naast Gen. 1:26-27 twee plaatsen waarin beide woorden samen voorkomen, namelijk Gen. 5:3 en Ez. 23:14-15.

4. Onderzoek van de Nieuwtestamentische teksten: synchroon en intertekstueel onderzoek

In de Septuaginta wordt het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 vertaald als εἰκών. Het woord דְּמוּת wordt vertaald als ὁμοίωσις. Ook in andere verzen wordt het woord צֶלֶם vertaald als εἰκών en het woord דְּמוּת als ὁμοίωσις.[104] In het Nieuwe Testament worden eveneens de woorden εἰκών en ὁμοίωσις gebruikt. Onderstaand schema maakt dit inzichtelijk:

Bijbelboek	Vers	Woord
Matteüs	22:20	εἰκών
Marcus	12:16	εἰκών
Lucas	20:24	εἰκών
Romeinen	1:23 en 8:29	εἰκών
1 Korintiërs	11:7 en 15:49 (2x)	εἰκών
2 Korintiërs	3:18 en 4:4	εἰκών
Kolossenzen	1:15 en 3:10	εἰκών
Hebreeën	10:1	εἰκών
Jacobus	3:9	ὁμοίωσις
Openbaring	13:14-15 (2x); 14:9; 14:11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4	εἰκών

Tabel 5: Schematisch overzicht verzen Nieuwe Testament waarin de woorden εἰκών en ὁμοίωσις gebruikt worden

Als we deze verzen bestuderen, wordt duidelijk dat er verschillende verzen zijn waarin gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27. Het woord צֶלֶם wordt hierbij vertaald als εἰκών, het woord דְּמוּת als ὁμοίωσις. Uit deze verzen zijn twee relevante verzen gekozen die bestudeerd zullen worden, namelijk Kol. 1:15 en 3:10. Ook deze verzen zullen bestudeerd worden binnen de context waarin ze gebruikt worden, door allereerst

104 Het is echter niet overal in de Septuaginta zo dat het woord εἰκών als vertaling voor het woord צֶלֶם gebruikt wordt en het woord ὁμοίωσις als vertaling voor het woord דְּמוּת. Zo wordt het woord εἰκών gebruikt als vertaling van het woord דְּמוּת in Gen. 5:1 en in 1 Sam 6:5 wordt het woord ὁμοίωμα gebruikt als vertaling van het woord צֶלֶם. Daarnaast wordt in plaats van het woord εἰκών in Num. 33:52 en 2 Kron. 23:17 de term εἴδωλον gebruikt, en in plaats van het woord ὁμοίωσις worden ook de woorden ὅμοιος en ὁμοίωμα gebruikt als vertaling van het woord דְּמוּת.

vast te stellen van welke perikoop ze deel uitmaken en vervolgens deze perikopen als geheel te onderzoeken. Dit onderzoek heeft dezelfde opbouw als het synchroon onderzoek binnen de Masoretische Tekst en bestaat aldus uit een syntactische, een semantische en een cognitieve analyse van beide perikopen, te weten Kol. 1:9-23 en 3:1:17. Daar dit onderzoek echter beperkter van omvang is en er aldus slechts twee verzen uitgekozen zijn waarin het woord εἰκών gebruikt wordt, is het niet mogelijk om de overige vindplaatsen van het woord εἰκών te onderzoeken aan de hand van een syntactische, semantische en cognitieve analyse. Alleen van Kol. 1:9-23 en 3:1-17 zijn deze analyses opgenomen. Dit heeft tot gevolg dat de resultaten van het onderzoek enigszins voorlopig zijn. In later vervolgonderzoek kunnen de overige perikopen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt, onderzocht worden. De resultaten van dit vervolgonderzoek kunnen getoetst worden aan de bevindingen van deze studie, zodat vastgesteld kan worden welk betekenis of betekenissen het woord heeft.

De syntactische analyses als zodanig kennen dezelfde vorm als de analyses van de perikopen uit de Masoretische Tekst. Dit wil zeggen dat de perikopen worden ingedeeld in clauses die minimaal bestaan uit een gezegde. Ook clause-atoms zijn mogelijk. Met betrekking tot de verdere indeling van de clauses in voor- en achtergrond, dient opgemerkt te worden dat het gebruik van de verschillende tempora complexer is in het Grieks dan in het Hebreeuws en dat, bij de huidige stand van zaken in het wetenschappelijk onderzoek, de indeling voor het Hebreeuws veel verder is uitwerkt.[105] De indeling die in dit onderzoek gebruikt wordt, is gebaseerd op een steekproef die is uitgevoerd binnen de tekst van Genesis zoals deze te vinden is in de Septuaginta.[106] In deze steekproef kwam naar voren dat binnen een narratieve tekst *aoristus*-vormen op de voorgrond staan. Zij geven de verhaallijn weer, vergelijkbaar met de *wayyiqtol* in het Hebreeuws. Deze *aoristus*-vormen kunnen afgewisseld worden met *praesens*-vormen, het *praesens historicum*,[107] die dezelfde functie hebben als de *aoristus* en hierdoor eveneens op de voorgrond staan. De achtergrond wordt gevormd door verbale clauses met een ander type werkwoord en door nominale clauses. Voor een discursieve tekst geldt dat *praesens*-vormen, imperatieven en modale werkwoorden in de hoofdzin tot de voorgrond gerekend kunnen worden. *Plusquamperfectum*, *imperfectum* en *futurum* staan op de achtergrond. Ook een *praesens*-vorm kan, behalve voorgrond, achtergrond vormen.[108]

---

105 Zie de genoemde literatuur in voetnoot 98 in dit hoofdstuk.

106 Bij deze steekproef is gebruikgemaakt van reeds bekende gegevens ten aanzien van het Grieks, zoals het gebruik van onderschikkende voegwoorden en betrekkelijke voornaamwoorden. Daar het schema gebaseerd is op gegevens uit een steekproef, is het geen vaststaand schema dat te allen tijden gebruikt kan worden. Mijn onderzoek richt zich echter voornamelijk op semantiek en gebruikt syntactisch onderzoek als middel om de betekenis van woorden op het spoor te komen, waarvoor het schema voldoende handvatten biedt.

107 P.M. Hensels, *Nieuwtestamentisch Grieks*: *Een beknopte grammatica* (Bussum: Coetinho, 2008), 238.

108 In de beschrijving van de vorm van de syntactische analyses van de Masoretische Tekst is naar voren gekomen dat de indeling van clauses die op de voorgrond of op de achtergrond staan en een

bepaald perspectief weergeven, gevonden kan worden bij onder andere Scheider, Talstra, Niccacci en Pirson, en dat zij zich baseren op het werk van Weinrich. Weinrich heeft zijn theorie toegepast op het (Klassiek) Grieks. Hij meent dat *imperfectum*, *aoristus* en *plusquamperfectum* de tempora van de vertelde wereld en dus van narratieve tekst zijn. Tot de besproken wereld, de discursortekst, behoren *praesens*, *perfectum* en *futurum*. Hierbinnen kan geen onderscheid tussen voor- en achtergrond gemaakt worden. Binnen de vertelde tijd is dit wel mogelijk: clauses met een *aoristus*-vorm staan op de voorgrond, clauses met een *imperfectum*-vorm op de achtergrond. Daarnaast stelt Weinrich dat participia en de modi *coniunctivus*, *optativus*, *imperativus* en *infinitivus* in beide teksttypen voor kunnen komen. Afhankelijk van de context waarin ze gebruikt worden, behoren ze tot de besproken of tot de vertelde wereld. Ze kunnen echter wel ingedeeld worden naar voor- of achtergrond. *Aoristus*-vormen markeren de voorgrond, terwijl *imperfectum*-vormen op de achtergrond staan. *Praesens*-vormen kunnen zowel voor- als achtergrond aanduiden. Dit kan verklaard worden doordat het *praesens* als finiet werkwoord deel uitmaakt van de besproken wereld, en daarbinnen zowel betrekking kan hebben op de voorgrond als op de achtergrond. Zie: Weinrich, *Tempus*, 291-293. Hoewel bij de steekproef en het daaruit voortkomend schema de inzichten van Weinrich gebruikt zijn, is mijns inziens de visie van Weinrich slechts ten dele correct. Zo stelt hij dat binnen discursortekst geen indeling naar voor- en achtergrond gemaakt kan worden en ontbreekt binnen narratieve tekst het *praesens historicum*. Bovendien is Weinrichs bespreking van de *coniunctivus*, *optativus*, *imperativus* en *infinitivus*, door hem semi-finiete werkwoorden genoemd, onduidelijk. Waarom binnen discursortekst geen onderscheid tussen voor- en achtergrond gemaakt kan worden, behalve bij deze semi-finiete werkwoorden, legt hij niet uit. Daarnaast meent Weinrich dat de verschillende tempora geen vaste tijd aangeven. Een *aoristus* kan bijvoorbeeld zowel gebruikt worden voor handelingen uit het verleden, als voor handelingen in het heden of in de toekomst. Alle tempora in het Grieks zijn tijdloos, aldus Weinrich. Tevens ontkent hij dat in het Grieks werkwoorden naast tijd, ook gekenmerkt worden door een bepaalde aspectwaarde. Zie: Weinrich, *Tempus*, 289. Aspect wil zeggen dat door de auteur een handeling of proces verschillend kan worden beschouwd en weergeven, bijvoorbeeld als wel of als niet afgesloten handeling, door middel van de keuze van een bepaalde werkwoordelijke vorm. Zie bijvoorbeeld: Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1; New York: Peter Lang, 1989), 73. Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Clarendon Press, 1990), 84-85. Paul J. Hopper, "Aspect between Discourse and Grammar: An Introductory Essay for the Volume," in: *Tense-Aspect: Between semantics & pragmatics* (ed. Paul J. Hopper; TSL 1; Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1982), 5. Weinrich is van mening dat zijn theorie wat betreft het onderscheid tussen de besprekende en de vertellende tempora en of deze op de voorgrond of achtergrond staan, tijd en aspect vervangt. Deze opvatting wordt echter door velen weerlegd, bijvoorbeeld door Porter en Fanning die beiden het belang van aspect in het Grieks benadrukken. De visie van Porter wordt daarentegen weer bekritiseerd door Chrys C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (WUNT 167; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 316-317, 320 die stelt dat aspectwaarde weliswaar van belang is in het Grieks, maar dat werkwoorden ook een bepaalde temporele waarde hebben, wat veronachtzaamd wordt door Porter. Deze discussie, alsmede de – veel kleinere – discussie of in het Hebreeuws sprake is van tijd en aspect, zal hier echter niet verder uitgewerkt worden, daar dit niet past binnen het bereik van deze studie. Zoals reeds is aangegeven, is het doel van deze studie geen syntactisch, maar semantisch onderzoek, en wordt syntactisch onderzoek verricht in dienst van het semantisch-cognitief onderzoek. De theorie van Weinrich en de verdere uitwerking hiervan voor het Hebreeuws, wordt gevolgd daar ze het Hebreeuws inzichtelijk maakt voor deze studie. Zo kan ook de theorie van Weinrich, met enkele wijzigingen en toevoegingen, toegepast worden op het Grieks. Overigens hoeft voor het Grieks het onderscheid in voor- en achtergrond het idee van aspect niet uit te sluiten, zoals Stephen Wallace, "Figure and Ground: The Interrelationships of Linguistic Categories," in: *Tense-Aspect: Between semantics & pragmatics* (ed. Paul J. Hopper; TSL 1; Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1982), 208-209 weergeeft. Een element dat vaak onder aspect wordt behandeld, is dat in het Latijn de *perfectum*-vormen en in het Grieks de *aoristus*-vormen de verhaallijn weergeven, daar zij opeenvolgende handelingen beschrijven. Door middel van imperfectum-vormen worden de omstandigheden beschreven. Dit sluit aan, aldus Wallace, bij het gegeven dat het *perfectum* in een narratieve tekst opeenvolgende gebeurtenissen beschrijft die op de voorgrond staan, terwijl handelingen en situaties die niet door een *perfectum*-vorm, maar met name door een *imperfectum* worden weergeven, achtergrondinformatie geven. Ten slotte dient opgemerkt te worden dat waarom bepaalde zaken op de voorgrond en andere op de achtergrond gepositioneerd worden, uitgelegd kan worden, aldus Wallace, "Figure and Ground: The Interrelationships of Linguistic Categories," 213-214,

Narratie				**Discursie**	
aoristus				praesens	
praesens historicum		**Voorgrond**		imperatief	
				modale werkwoorden hoofdzin	
		Achtergrond			
(-)	**(ø)**	**(+)**	**(-)**	**(ø)**	**(+)**
pqperfectum	praesens	futurum	pqperfectum	praesens	futurum
imperfectum	part. praesens		imperfectum		part. fut.
part. aoristus	nominale clause		part. aoristus	part. praesens	
				nominale clause	
part. perfectum	infinitief			infinitief	

Schema 2: Indeling clauses

In het schema is plusquamperfectum afgekort tot pqperfectum. De afkorting part. staat voor participium.

Wederom zal door middel van een hakenindeling worden weergegeven hoe de verschillende clauses met elkaar verbonden zijn binnen het geheel van de perikoop. Tevens zal er een Nederlandse werkvertaling gegeven worden. Binnen deze vertaling wordt het woord εἰκών nog niet vertaald. Daar de Griekse tekst een eclectische tekst is, zal indien nodig ingegaan worden op de keuze die door de samenstellers van de tekst is gemaakt.

De semantische en cognitieve analyses kennen eveneens dezelfde opbouw als binnen het onderzoek naar de Masoretische Tekst. Op basis van de syntactische, semantische en cognitieve analyses zal worden bepaald welk(e) profiel(en) en welke basis(sen) onderscheiden kunnen worden voor het woord εἰκών in Kolossenzen.

216-218 aan de hand van het onderscheid tussen *figure* en *ground* uit de gestaltpsychologie. In onze visuele perceptie van dingen komt een bepaald aspect, het *figure,* specifiek naar voren ten opzichte van de rest, die als *ground* kan worden aangeduid. Wallace stelt dat dit niet alleen bij onze visuele perceptie een rol speelt, maar ook in taal, daar taal de communicatievorm over deze visuele perceptie vormt. Het onderscheid tussen *figure* en *ground* kan niet alle aspecten van een taal verklaren, maar is een van de principes, naast andere, die laten zien hoe een taal en het gebruik ervan, werkt. Het onderscheid tussen *figure* en *ground* wordt echter niet alleen door Wallace benoemd, maar ook gebruikt binnen *Cognitive Grammar* en als gevolg tevens binnen deze studie. Het onderscheid tussen profiel en basis en tussen *trajector* en *landmark*, zijn beide voorbeelden of toepassingen van het onderscheid tussen *figure* en *ground*. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 206, 523. Het ligt aldus binnen de lijn van het onderzoek om niet alleen te kijken of, als het gaat om de semantische betekenis van woorden, van welk profiel en welke basis sprake is, en, als het gaat om (a)temporele relaties, welke relatie er gelegd wordt tussen *trajector* en *landmark*, maar ook of de handelingen en situaties die door middel van (a)temporele relaties weergegeven worden, de voorgrond of de achtergrond van de tekst vormen.

Vervolgens zal in het intertekstuele onderzoek, zo is reeds in paragraaf 2 uitgelegd, de vraag gesteld worden of de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 licht werpt op de betekenis en het gebruik van het woord εἰκών in Kol. 1:15 en 3:10 en op de betekenis van de perikopen Kol. 1:9-23 en 3:1-17. In verder onderzoek kan bestudeerd worden welke betekenis(sen) het woord εἰκών, maar ook het woord ὁμοίωσις, heeft in andere Nieuwtestamentische teksten en of de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 dit verder verheldert.

Het volledige onderzoek naar Kolossenzen kan als volgt schematisch worden weergegeven:

x	Status quo van het onderzoek naar Kol. 1:15; 3:10
1a	Syntactische analyse van Kol. 1:9-23
1b	Semantische analyse van Kol. 1:9-23
1c	Cognitieve analyse van Kol. 1:9-23
2a	Syntactische analyse van Kol. 3:1-17
2b	Semantische analyse van Kol. 3:1-17
2c	Cognitieve analyse van Kol. 3:1-17
3a	Intertekstueel onderzoek Gen. 1:26-27 - Kol. 1:15
3b	Intertekstueel onderzoek Gen. 1:26-27 - Kol. 3:10

Tabel 6: Schematisch overzicht onderzoek Kolossenzen

5. De waarde van de methode

Cognitive Grammar wordt in deze studie aangewend om woordbetekenissen binnen Bijbelse teksten te onderzoeken. Het doel is echter niet om te onderzoeken of deze vorm van cognitieve semantiek 'beter' is dan andere (cognitieve) semantische methodes of welke semantische methode in zijn algemeenheid 'het beste' is. Het doel van het onderzoek is daarentegen om meer zicht te krijgen op de betekenis van de termen צֶלֶם en דְּמוּת en de ontwikkeling van het woord צֶלֶם in het Nieuwe Testament als het vertaald wordt naar het Grieks. Uiteraard is *Cognitive Grammar* hierbij niet blind uitgekozen als onderzoeksmethode. De kracht van *Cognitive Grammar* ligt in het feit dat er meer aandacht is voor welke betekenis(sen) begrippen hebben of kunnen hebben voor de oorspronkelijke taalgebruiker. Binnen de *conceptualist approach* wordt immers gesteld dat de betekenis van een woord gelijkgesteld kan worden aan het mentale plaatje, het concept, dat de taalgebruiker van het woord heeft. Deze benadering maakt het echter niet de enige geschikte methode, maar wel de methode die hier bewust gevolgd wordt.

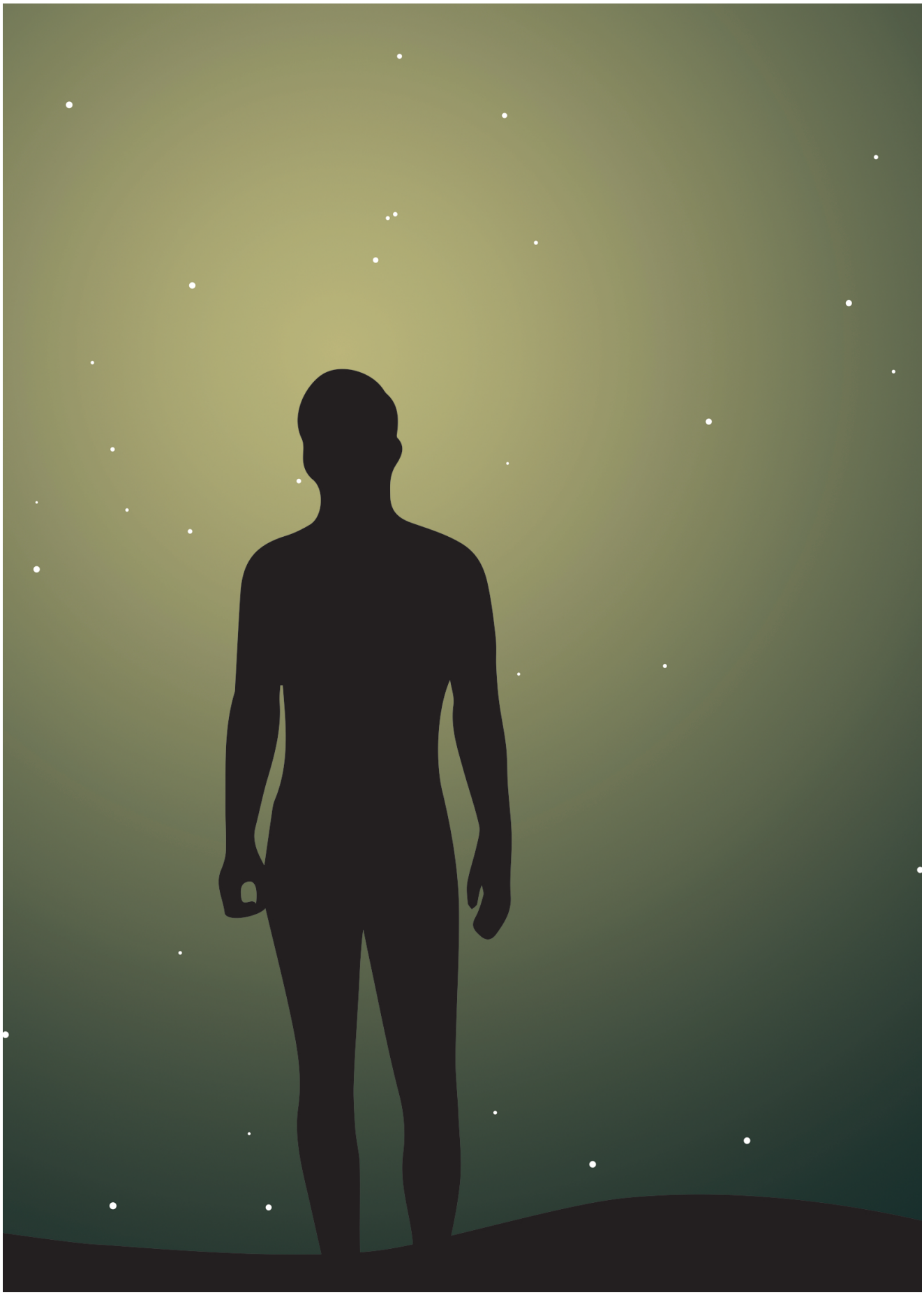
Er kan zeer zeker kritiek gegeven worden op *Cognitive Grammar*. Allereerst kan opgemerkt worden dat de methode mogelijk (erg) speculatief is. Kunnen wij de ander en diens concepten wel bereiken? Ten tweede kan de vraag gesteld worden of de methode niet veronderstelt dat alle gebruikers van een taal dezelfde symbolische relaties leggen. Taylor geeft aan dat mensen niet precies dezelfde kennis hoeven te hebben om met elkaar te kunnen communiceren. Zo kunnen volwassenen en kinderen, maar ook mensen die een taal als moedertaal hebben en mensen die deze taal als tweede taal spreken, prima met elkaar communiceren. Het is nooit mogelijk dat twee taalgebruikers precies dezelfde kennis hebben en toch is communicatie heel goed mogelijk. Wij kunnen zeker (tot een bepaalde hoogte) de ander en diens concepten bereiken. Immers, als we hiertoe niet in staat waren, zou onze communicatie falen. Juist omdat de ander ook een mens met eenzelfde kenvermogen is en we beiden kennis hebben van de wereld waarin we leven, kunnen we met elkaar communiceren. Taylor wijst hierbij ook op de kracht van ons empathisch vermogen dat ons in staat stelt ons in te leven in de ander. We moeten in onze communicatie wel bedacht zijn op het feit dat we niet precies dezelfde kennis delen en verschillende perspectieven kunnen hebben. We zijn echter niet totaal verschillend van elkaar.[109]

In deze studie worden echter geen hedendaagse woorden bestudeerd, maar wordt onderzocht hoe de Bijbelse schrijvers en hun publiek dachten over bepaalde woorden. Juist ook voor dit type onderzoek kan de *conceptualist approach* aangewend worden. Het is namelijk een manier om onze visie op de te onderzoeken woorden los te laten, en door middel van de noties profiel, basis en domein proberen na te gaan hoe er oorspronkelijk over een woord gedacht werd. Het is evident dat nooit precies nagegaan kan worden wat de kennis van de schrijvers van de Bijbelse teksten was, maar door secuur te kijken naar hoe zij bepaalde woorden gebruiken en binnen welke patronen zij dit doen, kan er toch iets gezegd worden over welke betekenis(sen) zij gaven aan deze woorden. Wij zijn immers geen totaal vreemden van de schrijvers. Wij hebben eveneens een kenvermogen en leven in een wereld die op bepaalde punten gelijk is aan die van de Bijbelse auteurs. Anders zouden wij in het geheel niets van de Bijbelse teksten kunnen begrijpen. Cognitief-semantisch onderzoek is dus zeker mogelijk: we kunnen een voorstelling maken van de leefwereld van de betrokkenen en hieruit begrijpen hoe zij bepaalde woorden gebruiken.

Anderzijds is het voor ons ook nadelig dat wij een kenvermogen hebben en leven in een bepaalde wereld die ons denken kleurt en mede bepaalt. Hoewel juist geprobeerd wordt om de eigen concepten los te laten door zeer secuur te kijken naar wat in de tekst naar voren komt, kan een contextloze interpretatie van een woord of perikoop nooit plaatsvinden. Wij kunnen onze eigen gedachten nooit helemaal uitschakelen. In feite is dit het geval bij alle methodes. De methode die hier centraal staat, kan dus niet

109 Taylor, *Cognitive Grammar*, 65-68.

beschouwd worden als de enige en unieke methode om na te gaan wat een woord betekent, maar geeft niettemin goede handvatten om meer zicht te krijgen op een betekenis van een woord. De betekenistoekenning blijft altijd een interpretatie, maar is niet 'zomaar' een interpretatie, omdat ze voortkomt uit uitgebreid onderzoek waarbij de zwaktes van de methode in meegenomen worden.



Hoofdstuk 3

Genesis 1:26-27, verschillende interpretaties

1. Inleiding

In dit hoofdstuk zal allereerst weergegeven worden welke dominante interpretaties onderscheiden kunnen worden ten aanzien van de betekenis van de schepping van de mens בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (vers 26b) en בְּצֶלֶם van God (de verzen 27a-b). Vervolgens zal bestudeerd worden welke rol deze interpretaties hebben gespeeld binnen de exegese van de vorige eeuw, om ten slotte in te zoomen op de vraag welke interpretaties gangbaar zijn binnen het huidige exegetisch onderzoek. Ter bevordering van de leesbaarheid van de tekst, zal ik steeds de term *imago Dei* gebruiken, evenals de Nederlandse vertaling *geschapen zijn als* of *naar het beeld en de gelijkenis van God*, zonder hier een oordeel te geven over deze vertaling. De perikoop Gen. 1:1-2:3 of Gen. 1:1-2:4 zal worden aangeduid als Gen. 1.[110]

2. *Imago Dei*: een lange traditie aan interpretaties

Als bestudeerd wordt op welke wijzen het begrip *imago Dei* begrepen is, kunnen drie dominante interpretaties onderscheiden worden. Twee van deze interpretaties kennen een lange traditie en bevinden zich op het snijvlak van theologie en exegese, daar deze vroeger niet expliciet van elkaar gescheiden werden. Het betreft de essentialistische[111] en de relationele visie. De derde dominante interpretatie, die relatief jong is, kan aangeduid worden als de functionele interpretatie. Consensus binnen alle visies is dat de notie *imago Dei* wijst op een bepaalde analogie tussen God en mens.

In de essentialistische visie stelt men dat God en de mens op elkaar lijken in die zin dat de mens een of meer capaciteiten of eigenschappen heeft die hij deelt met God. De mens lijkt dus in essentie op God. In het merendeel van de redenaties binnen deze visie wordt de mens, die als enige als *imago Dei* benoemd kan worden, geplaatst tegenover het dier: de capaciteit die de mens deelt met God, maakt hem tot mens en onderscheidt hem van de dieren. De capaciteit die hierbij het meest genoemd wordt, is het denkvermogen van de mens. Een andere eigenschap is vrijheid.[112]

De visie die hier tegenover staat, is het idee dat de mens *imago Dei* is door de taak die hij uitoefent. Deze taak bestaat uit het heersen over de aarde, zo leidt men af uit Gen. 1:26. In het uitvoeren van deze functie lijkt de mens op God. Deze argumentatie wordt verder onderbouwd door te verwijzen naar de culturele invloed van Egypte en Mesopotamië. In deze culturen hadden beelden van de koning de functie de afwezige koning present te stellen. Daarnaast zijn er teksten bekend waarin de koning beschreven wordt als het beeld van God, in de zin dat de koning het goddelijke representeert en

---

110 Hierbij zal de vraag of de betreffende exegeten uitgaan van de perikoop Gen. 1:1-2:3 of Gen. 1:1-2:4, niet behandeld worden. Deze kwestie wordt behandeld in paragraaf 2 van hoofdstuk 4.

111 Ik ontleen deze term aan Ellen van Wolde, *Verhalen over het begin: Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen* (Baarn: Ten Have, 1995), 39.

112 J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2005), 18-19. Marc Cortez, *Theological Anthropology: A Guide for the perplexed* (Guides for the Perplexed; London: T&T Clark, 2010), 18.

als gevolg macht mag uitoefenen. Als men dit vertaalt naar Genesis, wil het zeggen dat de mens God vertegenwoordigt en deelt in zijn macht en aldus heerst over de aarde.[113]

Een derde interpretatie is dat *imago Dei* verwijst naar de mens als relationeel wezen ten opzichte van God en/of van andere mensen. Binnen deze visie kunnen verschillende zienswijzen onderscheiden worden. De meest eenvoudige is dat *imago Dei*-zijn er uit bestaat dat de mens God kan horen en hem kan antwoorden.[114] Er zijn daarnaast theologen die menen dat het begrip *imago Dei* betrekking heeft op de mens als relationeel wezen, die op deze wijze de Triniteit weerspiegelt. Zij stellen dat de meervoudsvorm נַעֲשֶׂה in Gen. 1:26 laat zien dat God trinitair is of in ieder geval duidelijk maakt dat er bij God sprake is van een bepaalde volheid die het enkelvoudige overstijgt. Dat de mens eveneens een relationeel wezen is, wordt beargumenteerd door te verwijzen naar Gen. 1:27 waarin de mens als mannelijk en vrouwelijk geschapen wordt, en naar Gen. 2 waarin naar voren komt dat de mens een relatie heeft tot God (de verzen 8-17), tot de schepping (de verzen 15 en 18-20) en tot andere mensen (de verzen 21-25).[115]

Binnen de theologie is het idee van *imago Dei* ook vaak geïnterpreteerd in relatie tot de zonde van de mens. Zo was Irenaeus de grondlegger van de interpretatie dat het woord *imago*, צֶלֶם, verwijst naar de menselijke natuur die altijd behouden blijft, terwijl het begrip *similitudo*, דְּמוּת, verwijst naar de oorspronkelijke relatie tussen mens en God die door de zondeval verloren is gegaan. Door geloof in Christus kan dit hersteld worden.[116]

Andere interpretaties zijn dat *imago Dei* gevonden kan worden in het uiterlijk van de mens of in het vermogen om ethische beslissingen te maken.[117]

---

113 Cortez, *Theological Anthropology,* 21-22. Middleton, *The Liberating Image*, 26.

114 Annette Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATANT 101; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011), 69.

115 Cortez, *Theological Anthropology,* 24-25. Bekend is, zo geeft Gunnlaur A. Jónsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (ConBOT 26; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988), 13 aan, de visie van Augustinus waarin de triniteit in de mens bestaat uit *memoria, intelligentia* en *voluntas*, oftewel geheugen, verstand en wil, namelijk de mogelijkheid van de mens om God te herinneren, te kennen en lief te hebben. Aurelius Augustinus, *De Trinitate* X, 12. Zie bijvoorbeeld: Augustine, *On the Trinity*. Books 8-15 (Trans. Stephen McKenna; ed. Gareth B. Matthews; Cambridge Texts in the History of Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 41, 59.

116 Jónsson, *The Image of God*, 12-13. Middleton, *The Liberating Image*, 19-21. Irenaeus, *Adversus Haereses* III.18.1-2. Zie voor deze tekst van Irenaeus en verdere uitleg: Thomas Holsinger-Friesen, *Irenaeus and Genesis: A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics* (Journal of Theological Interpretation Supplement 1; Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), 123-126. Voor een kort overzicht van interpretaties van *imago Dei* in de geschiedenis van de theologie, tot aan Barth, zie Anton Houtepen, *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie* (Zoetermeer: Meinema, 2006), 131-138.

117 W. Sibley Towner, "Clones of God: Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible," *Interpretation* 4 (2005): 343. Towner geeft op de pagina's 343-344 een kort overzicht van verschillende interpretaties van *imago Dei*, met de bijbehorende (Bijbel)wetenschappers. Een groot aantal wordt in dit hoofdstuk eveneens genoemd.

3. Het exegetisch onderzoek naar de betekenis van *imago Dei* in de vorige eeuw

3.1 Overzicht

Gunnlaugur A. Jónsson geeft een waardevol overzicht van verschillende interpretaties van de betekenis van *imago Dei* vanaf 1882 tot aan 1982. Hieronder volgt een weergave van de belangrijkste bevindingen van Jónsson.

Jónsson meent dat het moderne Bijbelonderzoek naar de betekenis van *imago Dei* ingeluid wordt door een aantal ontwikkelingen. Een van deze ontwikkelingen was de publicatie van Julius Wellhausen uit 1878 waarin hij het Priesterschrift (P)[118], waar Gen. 1:26-27; 5:1-3; 9:5-6 deel van uitmaken, als jongste van de vier bronnen van de Hexateuch dateert[119]. De volgende ontwikkeling die Jónsson noemt, is de vondst van het *Enoema Elisj*, het Babylonische scheppingsverhaal, in 1875. Door de parallellen die ontdekt worden tussen dit verhaal en het Bijbelse scheppingsverhaal, kan Israël niet meer beschouwd worden als eigen cultuur en moet de invloed erkend worden van de Babylonisch-Assyrische cultuur. Daarnaast leidt de opkomst van de moderne natuurwetenschappen, met name het denken van Charles Darwin, ertoe dat Bijbelwetenschappers *imago Dei* nog sterker dan voorheen interpreteren als essentieel van aard. In tegenstelling tot Darwin menen zij dat de mens beschikt over eigenschappen die dieren niet hebben, zoals een persoonlijkheid, moraliteit of waardigheid.[120]

Deze interpretatie van *imago Dei* domineert aan het einde van de negentiende eeuw. Zo is deze visie te vinden bij Franz Delitzsch, en ook August Dillmann en Samuel Rolles Driver menen dat *imago Dei* wil zeggen dat de mens bepaalde geestelijke vermogens heeft.[121] Hermann Gunkel, Theodor Nöldeke, Bernhard Duhn en later John Skinner zijn echter van mening dat de notie *imago Dei* betrekking heeft op een fysieke overeenkomst tussen God en mens.[122]

In de periode 1919-1960 heeft de dialectische theologie veel invloed op de theologie en als gevolg ook op de Bijbelwetenschap.[123] Karl Barth volgt in zijn *Kirchliche Dogmatik* (1945) de interpretatie dat de meervoudsvorm in Gen. 1:26 laat zien dat

---

118 In het vervolg van deze studie zal steeds de afkorting P voor Priesterschrift worden gebruikt.

119 Jónsson geeft aan dat Wellhausen niet spreekt over de Pentateuch, maar over de Hexateuch: voor Wellhausen vormt de Pentateuch samen met het boek Jozua één geheel.

120 Jónsson, *The Image of God*, 2, 15-16, 18, 21-23.

121 Franz Julius Delizsch, *A New Commentary on Genesis* I (trans. Sophia Taylor; New York: Scribner & Welford, 1889), 99-100. A. Dillmann, Genesis, critically and exegetically expounded I (trans. WM. B. Stevenson; Edinburgh: T&T Clark, 1897, 81-82. S.R. Driver, *The Book of Genesis: With Introduction and Notes* (Westminster Commentaries; London: Methuen 1904; 4th repr., London: Methuen & Co, 1954), 15. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 31, 33, 39, 42-43.

122 Jónsson, *The Image of God*, 44-45. Het betreft Theodor Nöldeke, "צַלְמָוֶת und צֶלֶם," *ZAW* 17 (1897): 186. Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Ein Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap John 12* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1921), 11. John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (2d ed. ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1930), 32. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 46, 51.

123 Jónsson, *The Image of God*, 60-61, 65-67.

binnen de personen in God een *Ich-Du* relatie is. Analoog hieraan, zo komt in Gen. 1:27 naar voren, is eenzelfde relatie zichtbaar tussen man en vrouw. De betekenis van *imago Dei* kan dus gevonden worden in de analogie van relatie. De mens is in staat om relaties aan te gaan met de ander en met God.[124]

De meest gevolgde interpretatie in deze periode, waarbij aspecten van de dialectische theologie al dan niet gevolgd worden, is dat het begrip *imago Dei* gevonden kan worden in mentale aspecten van de mens. Dit is onder meer bij Walter Eichrodt het geval.[125]

Er zijn echter ook Bijbelwetenschappers die andere visies voorstaan. Gerhard von Rad stelt dat de essentie van het feit dat de mens *imago Dei* is, in het doel ervan ligt: aan de mens is het *imago Dei*-zijn gegeven, zodat hij kan heersen over de aarde. Koningen hadden de gewoonte om beelden van zichzelf in hun koninkrijk te plaatsen als tekenen van hun soevereine macht en analoog hieraan wordt in Gen. 1 gesproken over de mens als *imago Dei*, namelijk als vertegenwoordiger van God.[126] Paul Humbert meent in zijn werk, dat in de jaren veertig en vijftig van de vorige eeuw verscheen, dat *imago Dei* betrekking heeft op de fysieke gestalte van de mens.[127]

Jónsson stelt dat na 1960 een nieuwe periode in het Bijbels onderzoek aanbreekt. Waar in de voorafgaande periode verschillende studies de nadruk legden op de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת, is men nu van mening dat gekeken dient te worden naar de context waarin de woorden gebruikt worden. Daarnaast komt er hernieuwde aandacht voor buiten-Bijbels materiaal en het karakter van P. Deze aandacht voor buiten-Bijbels materiaal zien we terug bij onder andere Werner H. Schmidt en Hans Wildberger, die hun visies publiceren in de jaren zestig van de vorige eeuw. Zij zijn beiden van mening dat het idee dat de koning het beeld van God is, Genesis beïnvloed heeft.[128]

---

124 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil* (Zürich: Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1945), 215-216, 218-222. Jónsson, *The Image of God*, 72-73. Friedrich Horst, "Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God," *Interpretation* 4, no. 3 (1950): 266-267 voegt hier later aan toe dat de mens niet per definitie het beeld van God is, alleen als hij zich daadwerkelijk tot God richt. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 14-115.

125 Jónsson, *The Image of God*, 77. Het betreft Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament. Vol. II* (trans. J.A. Baker; Philadelphia: The Westminster Press, 1967), 126. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 87.

126 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology. Volume 1 The Theology of Israel's Historical Traditions* (trans. D.M.G. Stalker; New York: Harper & Row, 1962), 144, 146-147. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 95, 97-99. Von Rad wordt hier behandeld door Jónsson en niet in de periode na 1960, aangezien Von Rad reeds in 1935 publiceerde over *imago Dei*.

127 Jónsson, *The Image of God*, 103, 105. Het betreft Paul Humbert, "Trois Notes Sur Genèse I," in *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae* (ed. Sigmundo Mowinckel; Oslo: Land Og Kirke: 1955), 85-96.

128 Jónsson, *The Image of God*, 132, 134-135. Het betreft Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: Zum Überlieferungsgeschichte von Genesis 1_1 -2_4a* (zweiten Auflage; WMANT 7; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967), 137-143. Hans Wildberger, "Das Abbild Gottes," *Theologische Zeitschrit* 21, no. 4 (1965)*:* 253, 255-256. Hans Wildberger, "Das Abbild Gottes," *Theologische Zeitschrift* 21, no. 6 (1965): 488-489. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 138, 140-142.

Grote nadruk op de betekenis van P kan gevonden worden bij Tryggve Mettinger en Walter Gross.[129] Mettinger verwijst, evenals Wildberger, naar het gebruik de koning als beeld van God te beschrijven en stelt dat dat idee gedemocratiseerd wordt door P als de mens op zich als *imago Dei* beschouwd wordt.[130] Gross is van mening dat *imago Dei* betekent dat de mens geschapen is om te heersen over de dieren en aldus deelt in de macht van God. Dit leidt Gross met name af van het gebruik van het woord וְיִרְדּוּ in vers 26.[131] Gross en Mettinger interpreteren *imago Dei*-zijn aldus functioneel, evenals Schmidt en Wildberger. Het vormt de dominante interpretatie in de periode 1961-1982.[132]

3.2 Conclusie

De studie van Jónsson maakt inzichtelijk dat ook in de vorige eeuw de drie dominante interpretaties van belang waren binnen het Bijbelonderzoek, naast de visie dat *imago Dei* een fysieke overeenkomst met God behelst.

Hoewel in de traditie de essentialistische visie zeer dominant is geweest, wordt deze visie na de jaren zestig van de vorige eeuw, weinig meer gevolgd. De visie lijkt met name een systematisch theologische en filosofische interpretatie, die aansluit bij de in de geschiedenis heersende ideeën over de mens en waarin zeer vrij wordt omgegaan met de semantiek in de tekst. Zo kan duidelijk een dualistisch mensbeeld herkend worden in het idee dat het denkvermogen datgene is wat men deelt met God.[133] Het is aldus niet vreemd dat als gevolg van hermeneutische inzichten en studie van Bijbelse teksten los van de systematische theologie, deze visie niet langer gedeeld wordt door Bijbelwetenschappers.

---

129 Jónsson, *The Image of God*, 145.

130 Tryggve N.D. Mettinger, “Abbild oder Urbild,” *ZAW* 86, no. 4 (1974): 412-413, 415. Wildberger, “Das Abbild Gottes,” *TZ* 21, no. 6 (1965): 489. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 154-155.

131 Jónsson, *The Image of God*, 159-160. Gross werkt later uit dat de metafoor ‘beeld van God’ afkomstig is uit de koningschapstheologie uit het Oude Nabije Oosten. De koning is in Egypte en Assyrië het beeld van god, hij is de machtige en actieve vertegenwoordiger van god. Deze herleiding van de metafoor sluit ook aan bij het doel van de mens in Gen. 1 als heerser over de dieren. Zie: Walter Gross, “Gen. 1,26.27; 9.6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut,” in *Menschenwürde* (Hg. Ingo Baldermann; JBTh 15; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 12-13, 32.

132 Jónsson, *The Image of God*, 161. Uiteraard worden er ook andere interpretaties voorgesteld. Zo hangt C. Westermann, *Genesis 1-11* (BKAT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 217-218 een meer dialectische visie aan als hij stelt dat God de mens gemaakt heeft als zijn *Gegenüber* en de mens op zijn beurt *Gegenüber* van God is. De mens is zo geschapen dat hij betrokken is op God. Zie ook: Jónsson, *The Image of God*, 168.

133 Middleton, *The Liberating Image*, 19-20.

4. Hedendaagse interpretaties

4.1 Inleiding

Hieronder volgt een overzicht van de hedendaagse visies op het *imago Dei*-zijn. Ze komen voor in literatuur vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw, nadat het werk van Jónsson verscheen in 1988. Getracht is deze visies te groeperen op basis van hoe het begrip *imago Dei* geïnterpreteerd wordt en welke argumenten hiervoor gebruikt worden. In paragraaf 4.2 worden verschillende varianten op de functionele visie weergegeven; in paragraaf 4.3 volgen verscheidene andere visies.

4.2 Functionele visie

4.2.1. Inleiding

De functionele visie, die dominant was in de periode 1961-1982, heeft de afgelopen dertig jaar deze positie behouden. Ze kent echter verschillende varianten, bijvoorbeeld met betrekking tot hoe de invloed uit het Oude Nabije Oosten begrepen moet worden. Hieronder zullen de standpunten van enkele voorstanders van de functionele visie besproken worden.

4.2.2. James Middleton: mogelijke parallellen met het Oude Nabije Oosten

Middleton is van mening dat *imago Dei* verwijst naar de taak van de mens als afgevaardigde van God op aarde. In vers 26 wordt, aangezien het werkwoord רדה de vorm heeft van een *iussivus* en volgt op de *cohortativus* נַעֲשֶׂה, een doel aangegeven. De mens is geschapen naar[134] het beeld van God, opdat hij heerst. In het scheppingsverhaal worden dergelijke verbanden vaker gelegd, waaronder bij de zon en de maan (de verzen 14-18). Hun bestaan wordt uitgelegd aan de hand van hun functie, en Middleton concludeert dat dit bij de mens eveneens het geval is. Dat men heerst over de aarde, is niet alleen het gevolg van het *imago Dei*-zijn, maar een essentieel deel ervan. De *cohortativus* נַעֲשֶׂה geeft weer dat God spreekt tot het hemelse hof of tot de goddelijke raad van engelen. God wordt voorgesteld als degene die heerst over de kosmos, bijgestaan door zijn hovelingen, en er is aldus sprake van een koninklijke metafoor in de context van de tekst. Tevens is er sprake van een cultisch aspect, aangezien de schepping van de wereld wordt voorgesteld als de bouw van een kosmische tempel. Binnen deze tempel heeft de mens een bijzondere plaats als heerser en als priester over de schepping.[135]

Middleton wijst op twee parallellen tussen het scheppingsverhaal uit Genesis en het Oude Nabije Oosten,[136] te weten het gebruik dat koningen standbeelden van

134 Middleton gebruikt het voorzetsel *in*, waar wij in het Nederlands het voorzetsel 'naar' gebruiken.
135 Middleton, *The Liberating Image*, 53-55, 59-61, 63-64, 66-69, 81-82, 88, 89.
136 Middleton maakt hier gebruik van de dissertatie van Edward Curtis. Dit betreft Edward Mason Curtis,

zichzelf plaatsten om hun macht te laten zien in die landen waar zij heersten, maar fysiek afwezig waren, en het feit dat koningen (en soms priesters) gezien werden als het beeld van een bepaalde godheid.[137] Hoewel hij verschillende punten van kritiek heeft als het gaat om de vraag of de eerste mogelijke parallel daadwerkelijk als correcte parallel met Gen. 1 beschouwd kan worden, concludeert hij dat het idee dat beelden de afwezige koning present stellen, zo algemeen is in het Oude Nabije Oosten dat er zeker sprake is van een parallel met Gen. 1.[138]

Voor Middleton is de beschrijving van de koning als het beeld van god de meest plausibele parallel met Gen. 1. In Egypte wordt de farao als goddelijk beschouwd en daarom beschreven als het beeld van god. De farao is de incarnatie van de godheid, vergelijkbaar met een beeld van deze godheid. In Mesopotamië wordt de koning als beeld van god beschreven, omdat hij in zijn handelen lijkt op god. Hij heeft macht, en is bijvoorbeeld vrijgevig of beschermt de bevolking. Als het Bijbelse beeld van de mens die geschapen is naar het beeld van God, beïnvloed is door (de ideologie uit) deze teksten, wil het volgens Middleton zeggen dat de mens een status en rol heeft ten opzichte van de rest van de schepping, zoals de koning die had ten opzichte van zijn onderdanen. De mens in Gen. 1 is de vertegenwoordiger en bemiddelaar van Gods macht en zegen op aarde.[139]

Middleton is van mening dat de Genesistekst voornamelijk beïnvloed is door de ideologie uit Mesopotamië. Allereerst is het woord צֶלֶם etymologisch verwant aan het Akkadische woord *ṣalmu*. In de Hebreeuwse Bijbel verwijst het woord צֶלֶם ook een aantal keer naar beelden die refereren aan Mesopotamië (Ez. 23:14; Am. 5:26; Dan. 3). Bovendien is zowel in Genesis als in de teksten uit Mesopotamië *beeld van god* een vaste uitdrukking, in tegenstelling tot de teksten uit Egypte. Ten slotte zijn veel parallellen of overeenkomsten zichtbaar tussen respectievelijk Gen. 1-2; 6-9 enerzijds en scheppings- en vloedverhalen uit Mesopotamië anderzijds.[140]

"Man as the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels." Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1984. Een korte samenvatting is te vinden in Edward M. Curtis, "Image of God (OT)," *ABD* 3 (New York: Doubleday, 1992), 389-391.

137 Middleton, *The Liberating Image*, 93-94.

138 Middleton, *The Liberating Image*, 104-107. Middleton geeft de volgende punten van kritiek. Allereerst wordt in verschillende bronnen naar het plaatsen van standbeelden van de koning verwezen, maar baseren de meeste bronnen zich op één bron, namelijk Von Rad, die zich op zijn beurt baseert op een artikel van Wilhelm Caspari. Ten tweede kan de vraag gesteld worden of de beelden als symbool van de (macht van de) betreffende koningen beschouwd kunnen worden. Het is ook mogelijk dat ze dienden als gedenktekens aan de koning en zijn daden. Ten derde werden de beelden ook voor andere doeleinden gebruikt, bijvoorbeeld als votief in tempels. De visie van Von Rad kan gevonden worden in: Gerhard von Rad, *Genesis. A Commentary* (rev. ed.; OTL; Philadelphia: The Westminster Press, 1972), 60. Het artikel waar Von Rad hier naar verwijst is W. Caspari, "Imago Divina," in *Festschrift für Reinhold Seeberg* (Leipzig: 1929), 208.

139 Middleton, *The Liberating Image*, 109-111, 118, 121. John H. Walton, *Genesis 1 as ancient cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 122,175 citeert Middleton wat betreft het gebruik in Egypte en Mesopotamië om de koning als beeld van god te beschrijven en concludeert dat het begrip *imago Dei* in Gen. 1 wil zeggen dat de mensheid heerst over de aarde.

140 Middleton, *The Liberating Image*, 129-130, 132, 135.

Als deze verschillende teksten met elkaar vergeleken worden, wordt zichtbaar dat Gen. 1-11 een tegenovergestelde visie geeft ten aanzien van de positie van de mens. Zo wordt in Mesopotamië het doel van de mens gezien in het zorgen voor de goden, terwijl dit in Genesis ontbreekt. Bovendien wordt in Genesis de gehele mensheid als het beeld van God gezien. De koninklijke ideologie uit Mesopotamië wordt aldus gedemocratiseerd. De tekst suggereert hiermee dat de mens geen koning nodig heeft die bemiddelt tussen hem en God, en in het verlengde hiervan kan het zelfs gezien worden als (impliciete) kritiek op het gebruik van godenbeelden in Mesopotamië, aangezien deze als functie hadden de godheid aanwezig te stellen[141]. Een derde verschil is dat in bepaalde Mesopotamische teksten de goden de overpopulatie van de mens tegengaan, terwijl in Genesis de mens de opdracht krijgt om zich te vermenigvuldigen.[142]

4.2.3. Christoph Dohmen: een onderscheid tussen antropologie en theologie en de heerser als beeld van god

Dohmen meent dat in Gen. 1:26-27 bewust afgewisseld is tussen enkelvouds- en meervoudsvormen. Het doel hiervan is de antropologische stelling dat de mens beeld van God is, te onderscheiden van het theologische standpunt dat God niet afgebeeld kan worden, wat naar voren komt in het beeldverbod. Zo worden in vers 26b ten aanzien van God meervoudsvormen gebruikt, terwijl de mens met een enkelvoudsvorm wordt aangeduid. Het geeft aldus aan dat het niet mogelijk is de enige God weer te geven in een beeld. Daarentegen wil het zeggen dat iets van de goddelijke grootheid wordt weergegeven in een beeld. In vers 26c is echter wel sprake van een meervoud. Er kan hier een meervoud gebruikt worden, daar het niet gaat om het wezen van de mens, maar om diens functie. Dat de mens *imago Dei* is, betekent dat hij dient te heersen. Het idee is afgeleid van de ideologie uit het Oude Nabije Oosten, met name Egypte, waarin de heerser als beeld van god beschreven wordt. Tevens wordt de mens als mannelijk en vrouwelijk geschapen. Hierdoor staat de eenheid van God tegenover de mens die onderverdeeld kan worden in mannelijk en vrouwelijk.[143]

---

141 Ook Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: A discursive commentary on Genesis 1-11* (London: T&T Clark, 2011), 28 is van mening dat in Gen. 1 kritiek gelezen kan worden op het gebruik van godenbeelden. Hij geeft aan dat Gen. 1 en Jes. 40-48 beide zijn ontstaan tijdens of kort na de Babylonische ballingschap. De auteur van Genesis zet zich af tegen de beeldencultus door de draak te steken met het maken en verzorgen van godenbeelden, in het bijzonder die van de Babylonische god Marduk en diens zoon Nabu (Jes. 40:18-20; 41:6-7; 44:9-20; 45:16-17.20-21; 46:1-2.5-7). Gen. 1:26-28 kan eveneens gezien worden als polemiek tegen de beeldencultus en het vereren van idolen, door te stellen dat de mens de enige replica en vertegenwoordiger van God is.

142 Middleton, *The Liberating Image*, 124, 149, 185-186, 204, 206-207, 209-211. Zie bijvoorbeeld ook David W. Cotter, *Genesis* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville: Liturgical Press, 2003), 19-22. Day, *From Creation to Babel*, 13-14 is echter van mening dat Gen. 1 niet gebaseerd is op het *Enoema Elisj*, gezien de verschillen tussen beide, maar op Ps. 104. Ook R.N. Whybray, "Genesis," in *The Pentateuch* (eds. John Barton and John Muddidan; The Oxford Bible Commentary; Oxford: Oxford University Press, 2001), 58 wijst op de verschillen tussen beide scheppingsverhalen en stelt dat als er sprake is van een relatie, deze een minimaal karakter heeft.

143 Christoph Dohmen, "Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der

4.2.4. Phyllis A. Bird: de rol van P en de koning als beeld van god

Bird stelt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Genesis in een andere context gebruikt worden dan in andere Bijbelteksten. De primaire context waarnaar gekeken moet worden, is de schepping zoals deze beschreven wordt door P. Daarnaast kunnen de betreffende Genesisteksten bestudeerd worden in relatie tot het Oude Nabije Oosten. Bird komt tot de conclusie dat *imago Dei* wil zeggen dat de mens heerst over de aarde als plaatsvervanger van God. De frase צֶלֶם אֱלֹהִים is namelijk de exacte tegenhanger van de Akkadische frase *ṣalam* gevolgd door de naam van de godheid. Het werd gebruikt als naam voor koningen in Assyrië en Babylonië, aangezien zij beschouwd werden als vertegenwoordigers van god die met een mandaat regeren.[144]

P past deze naam aan door het woord צֶלֶם vooraf te laten gaan door het voorzetsel בְּ en het woord דְּמוּת toe te voegen, zodat de mens niet daadwerkelijk het beeld van God is, maar geschapen is volgens dit beeld[145]. De basisbetekenis blijft volgens Bird echter hetzelfde. Het woord דְּמוּת kan beschouwd worden als een synoniem van het woord צֶלֶם, zoals Gen. 5:1.3 laat zien waarin de woorden in omgekeerde volgorde voorkomen. Bird wijst eveneens op het gegeven dat de mens in Genesis anders beschouwd wordt dan in de scheppingsmythen van de omliggende culturen. Het scheppingsverhaal van P is aldus een *counter-myth*.[146]

De betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 5:3 kan, aldus Bird, gevonden worden in de verzen 1-2 waarin herhaald wordt dat God de mens schiep als zijn beeld: dat de mens beeld van God is, wordt overgedragen op de volgende generaties. Het is een geboorterecht dat niet verloren kan gaan. Dit is eveneens zichtbaar in Gen. 9:1-7.[147]

4.2.5. Bernd Janowski: de koning als beeld van god

Janowski geeft aan dat het woord צֶלֶם in de Hebreeuwse Bijbel 'beeld' of 'beeld(houw) werk' betekent. In een aantal passages komt naar voren dat het woord niet zozeer betrekking heeft op een precieze weergave van diegene die of datgene dat wordt voorgesteld, maar op het representeren van de persoon of het ding. Janowski stelt dat dit overeenkomt met hoe in Egypte de koning als beeld van god werd voorgesteld. Hij is het levende beeld en aldus de representant van de godheid op aarde. Dit geldt in Genesis, daar er geen koning meer is, voor alle mensen: het idee is universeel gemaakt.[148]

---

anthropologischen Aussagen von Gen 1-3," *JCSW* 34 (1993): 159-160.

144 Phyllis A. Bird, "Theological Anthropology in the Hebrew Bible," in *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible* (ed. Leo G. Perdue; Oxford: Blackwell, 2001), 259-261.

145 Bird vertaalt het voorzetsel בְּ als *according to* of *in*. Beide voorzetsels hebben volgens haar dezelfde betekenis, namelijk *according to*, *like* of *as*. Zie Bird, "Theological Anthropology in the Hebrew Bible," 261, 273.

146 Bird, "Theological Anthropology in the Hebrew Bible," 261-263.

147 Bird, "Theological Anthropology in the Hebrew Bible," 264.

148 Bernd Janowski, "Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priestlichen Urgeschichte," in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag 1* (Hg. Markus Witte, BZAW 345/I; Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 189-190, 193-194. In Hans Walter Wolff und Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2010), 231 verwijst Janowski

In Gen. 1:26 wordt echter niet alleen het woord צֶלֶם verbonden aan de opdracht om te heersen, maar ook het woord דְּמוּת. Het kan beschouwd worden als een pleonastische uitdrukking om aan te geven dat twee dingen met elkaar vergeleken kunnen worden, in dit geval God en mens. Het heeft, evenals het woord צֶלֶם, betrekking op de functie van de mens als vertegenwoordiger van God. Het verschil tussen beide woorden is dat het woord צֶלֶם het functionele aspect benadrukt, terwijl het woord דְּמוּת wijst op de overeenkomst tussen mens en God die hierdoor ontstaat. Het voorzetsel כְּ is toegevoegd om een volledige identificatie tussen mens en God te vermijden.[149]

4.2.6. Ute Neumann-Gorsolke: de *beth essentiae* en de relatie tussen de functie van godenbeelden en de koning als beeld van god

Neumann-Gorsolke stelt dat in Egypte en Mesopotamië een beeld van god niet de functie had om de godheid fysiek aanwezig te stellen, maar om diens eigenschappen te laten zien, zoals zijn macht en de vrees die de mensheid voor hem had. Als in teksten uit Egypte en Assyrië de koning beschreven wordt als het beeld van god, wil het aldus niet zeggen dat de koning in fysiek opzicht op de godheid lijkt, maar dat hij de vertegenwoordiger is van de godheid op aarde, en mag heersen over de bevolking. Dit geldt in Genesis voor alle mensen, wat Neumann-Gorsolke aanduidt als *Royalisierung* van de mens. Het kenmerkt volgens haar de antropologie van P.[150]

Neumann-Gorsolke meent dat Gen. 1:27; 5:1 laten zien dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת door elkaar gebruikt kunnen worden. Het zijn niet zomaar synoniemen van elkaar, maar zijn bedoeld om een breder beeld te geven. Gen. 1:26; 5:3, waarin beide woorden gebruikt worden, geven aan dat het woord צֶלֶם meer duidt op het representerende karakter van een beeld, terwijl דְּמוּת duidt op de gelijkenis waarvan dan sprake is. Het voorzetsel בְּ, dat verbonden wordt aan het eerste woord, moet beschouwd worden als *beth essentiae*, zodat de vertaling luidt 'als ons beeld', en niet als *beth normae*, wat zou leiden tot de vertaling 'naar ons beeld'. Neumann-Gorsolke geeft hiervoor drie argumenten. Ten eerste wordt de koning in de Egyptische teksten niet gezien als iemand die gemaakt is naar het beeld van god; hij is zelf het beeld van god. Ten tweede drukt het voorzetsel בְּ de vorm of de eigenschap uit van de persoon of het object waaraan het verbonden is. Ten derde kan ook uit Gen. 5:3 opgemaakt worden dat er sprake is

---

daarnaast naar het gebruik van koningen om beelden van zichzelf te plaatsen om te laten zien dat zij heersen over het betreffende gebied.

149 Janowski, "Die lebendige Statue Gottes", 195-196. Janowski verwijst hier naar Ernst Jenni als hij stelt dat דְּמוּת een pleonasme is, wiens visie besproken wordt in paragraaf 4.6.1.2. van hoofdstuk 4.

150 Neumann-Gorsolke, "Herrschen in den Grenzen der Schöpfung," 173, 175-178, 185, 202-206. Neumann-Gorsolke spreekt bewust van het koninklijk maken van de mens en niet van een democratisering van het idee beeld van god te zijn. Middleton spreekt echter van democratisering van dit idee. Een dergelijke interpretatie kan ook gevonden worden bij Gerard Krühoffer, *Der Mensch - das Bild Gottes* (Biblisch-theologische Schwerpunkte 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 24-25.

van een *beth essentiae.* Set is als zoon het beeld van Adam, Adam heeft zijn zoon niet naar zijn beeld gemaakt.[151]

4.2.7. Norbert Lohfink: de relatie tussen de functie van beelden en de koning als beeld van god

Lohfink is van mening dat het woord צֶלֶם het beste vertaald kan worden als '(stand-) beeld', daar het woord is afgeleid van het Akkadische woord *ṣalmu* dat deze betekenis heeft. De functie van een standbeeld is om de persoon die wordt afgebeeld in herinnering op te roepen, en hierbij is het niet van belang of de afbeelding al dan niet realistisch is, zo geeft Lohfink aan. Zo zijn de beelden van goden in Mesopotamië vaak bizar of worden de goden afgebeeld als gedrochten. Het gaat er niet om of de mens wel of niet op God gelijkt, maar dat hij hem representeert.[152]

In Gen. 1 wordt de wereld als een huis geschapen en in dit bijzondere huis is de mens als standbeeld te vinden. De wereld kan aldus vergeleken worden met een tempel, daar beelden zich bevinden in de tempel. In de tekst wordt echter indirect ook verwezen naar het gebruik uit Egypte en Mesopotamië om de koning te beschrijven als beeld van god. De koning had als taak als herder te zorgen voor zijn volk en dit idee komt naar voren in vers 28 als de mens de taak krijgt om te heersen over de dieren. Lohfink concludeert dat *imago Dei* aldus een dubbele betekenis heeft: in de schepping, die beschouwd kan worden als een belangrijk huis, gelijk aan de tempel en het paleis van de koning, heeft de mens de taak van beeld in de tempel[153] en de taak van de koning om te regeren.[154]

4.2.8. W. Randall Garr: nadruk op de voorzetsels בְּ en כְּ, het standbeeld van de koning en de koning als beeld van god

Specifiek voor de visie van Garr is zijn benadering van Gen. 1:26 en de interpretatie van de voorzetsels בְּ en כְּ. Hij geeft aan het eens te zijn met de visie dat God in Gen. 1:26 spreekt tot het hemelse hof dat raad geeft. Hij is echter van mening dat er ook beargumenteerd kan worden dat God spreekt tot zijn dienaren en niet alleen om advies, maar om goedkeuring van de andere goden vraagt. God laat zien wat het doel is van de schepping van de mens, zodat de goden akkoord gaan en participeren in het plan om de mens te scheppen.[155]

---

151 Neumann-Gorsolke, "Herrschen in den Grenzen der Schöpfung," 193-196. Neumann-Gorsolke geeft aan deze argumenten te ontlenen aan Walter Gross. Zie: Walter Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift* (TQ 161; Tübingen: Wewel, 1981), 251.

152 Lohfink, "Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1," in *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen* (Norbert Lohfink Freiburg im Breisgau: Herder, 1999), 31-32, 41.

153 Wat deze taak is, beschrijft Lohfink niet duidelijk, buiten het feit dat hij wijst op de representerende functie van een beeld.

154 Lohfink, "Die Gottesstatue," 36-44.

155 W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (Culture and History of the Ancient Near East 15; Leiden: Brill, 2003), 20-22, 86-88.

Het voorzetsel כְּ duidt volgens Garr op een overeenkomst of gelijkenis, maar ook op een afstand of verschil. Twee zelfstandige naamwoorden die semantisch gezien niet op elkaar lijken, worden door middel ervan met elkaar vergeleken. De zelfstandige naamwoorden verwijzen aldus niet naar elkaar. Het voorzetsel בְּ is een locativus. Het duidt een plaats aan, maar kan ook wijzen op nabijheid, bijvoorbeeld van fysieke of emotionele aard. De zelfstandige naamwoorden die aldus met het voorzetsel verbonden worden, verwijzen wel naar elkaar. De woorden צֶלֶם en דְּמוּת worden met deze beide voorzetsels in Gen. 1:26b gebruikt om te verwijzen naar één antecedent. Eerst wordt het voorzetsel בְּ gebruikt, daarna het voorzetsel כְּ. Dit patroon komt ook voor in Num. 29:18; Re. 20:39; Deut. 28:62; Ps. 102:4. Steeds worden twee frases gebruikt om te verwijzen naar één ding. De eerste frase, met het voorzetsel בְּ, verwijst specifiek naar het antecedent, terwijl de twee frase, met het voorzetsel כְּ, dit maar gedeeltelijk doet. Het voorzetsel בְּ markeert aldus een nabije kwalificatie van het antecedent, het voorzetsel כְּ een ver gelegen aspect.[156]

Volgens Garr lijkt de mens aldus op twee manieren op het goddelijke. Het woord דְּמוּת duidt hierbij, zo meent Garr, geen uiterlijke overeenkomst aan. Hij leidt dit af uit de grammatica van Gen. 1:26; 5:1. In beide verzen wordt het woord gebruikt, maar met het voorzetsel בְּ in 5:1 en met het voorzetsel כְּ in 1:26. De mens zou dan delen in de lichamelijkheid van God (5:1), maar niet in die van de goden (1:26), terwijl God en de goden eenzelfde vorm of mate van lichamelijkheid hebben. In P kent het woord דְּמוּת een specifieke context, namelijk genealogie. Het woord דְּמוּת verbindt het goddelijke en het menselijke juist op dit punt, namelijk de mogelijkheid van de mens om zich voort te planten en de mogelijkheid van God om te scheppen. Ze hebben aldus eenzelfde functie en de mens bootst op deze wijze God na en vertegenwoordigt hem in de wereld.[157]

Met betrekking tot het woord צֶלֶם verwijst ook Garr naar het Oude Nabije Oosten, met name naar Mesopotamië. Hij noemt onder andere het overeenkomende Akkadische woord *ṣalmu*, het plaatsen van standbeelden van de koning en het gebruik om de koning als beeld van god te beschrijven[158]. Als beeld van God laat de mens de macht van God gelden op aarde.[159]

Dit alles overziende, is van de volgende situatie sprake. Als God voorstelt om de mens te maken (vers 26) wordt het voorzetsel כְּ gebruikt bij het woord דְּמוּת, wat aanduidt dat de relatie tussen mens en God minder nauw is. God stelt voor dat de mens lijkt op de goden die mede kunnen scheppen. Echter, als dit plan wordt uitgevoerd, wordt het voltooid door God en als gevolg lijkt de mens op God en is sprake van een nauwe relatie tussen God en mens, uitgedrukt door het voorzetsel בְּ in combinatie met het woord צֶלֶם. Dit voorzetsel wordt ook gebruikt bij het woord דְּמוּת in Gen. 5:1 en in

156 Garr, *In His Own Image and Likeness*, 96, 98, 104, 111-113-114.
157 Garr, *In His Own Image and Likeness*, 126, 131-132.
158 Zie voor een volledig overzicht Garr, *In His Own Image and Likeness*, 136-152.
159 Garr, *In His Own Image and Likeness*, 136, 152-156, 163.

5:3, aangezien Adam en Seth eveneens een dergelijke relatie met elkaar hebben. Omdat de mens zich voort kan planten, lijkt de mens meer op God dan op de goden. Bij het woord צֶלֶם in Gen. 5:3 wordt echter het voorzetsel כְּ gebruikt. De mens lijkt op dezelfde wijze op God als op de goden, maar dit geldt niet voor de relatie tussen de vader en zijn zoon. Het voorzetsel בְּ dient overigens steeds gelezen te worden als *beth essentiae*: de mens is geschapen als het beeld en heeft daardoor de functie van vertegenwoordiger.[160]

4.2.9. Stephen L. Herring: de functie van beelden

In Gen. 1, zo meent Herring, wordt de schepping voorgesteld als de bouw en inwijding van een tempel[161]. De woorden צֶלֶם en דְּמוּת worden in de Hebreeuwse Bijbel, en dat geldt ook voor verwante woorden uit het Oude Nabije Oosten, gebruikt om te verwijzen naar weergaven van een fysiek object. Herring geeft als voorbeeld het standbeeld dat gevonden is bij Tell Fakhariyah. In de tweetalige inscriptie bij het beeld wordt het Akkadische woord *ṣalmu* in het Aramees vertaald door middel van het woord צֶלֶם én door middel van het woord דְּמוּת. In de Bijbelse teksten is er echter wel een verschil tussen beide woorden: het woord דְּמוּת verwijst steeds naar de vorm van de weergave, en kan vertaald worden als 'vorm' of 'gelijkenis'. Het woord צֶלֶם daarentegen wordt bijna altijd gebruikt om te verwijzen naar cultische beelden, waarbij het vaak niets zegt, in ieder geval niet expliciet, over de vorm ervan.[162]

Herring verwijst hier naar de functie van beelden (*ṣalmu*) van een bepaalde godheid of koning. Hij stelt dat het beeld niet hoeft te lijken op wie het representeert. Er is een verschil tussen beide, maar dit wordt opgeheven in de inwijdingsrituelen, zoals het *mīs pî*- en het *pīt pî*-ritueel. Vóór een dergelijk ritueel is het beeld een zielloos object, maar na het ritueel is het beeld een eigen wezen. Het beeld laat niet alleen zien naar wie het verwijst, maar wordt deze godheid of persoon.[163]

Deze interpretatie van het woord *ṣalmu* is terug te zien in het gebruik van het woord צֶלֶם in Gen. 1, zo meent Herring. Het voorzetsel בְּ dient hierbij geïnterpreteerd te worden als een *beth essentiae*[164]: het doel van de mens is om te dienen als het beeld van God. De zegening van de mens in vers 28 kan vergeleken worden met

---

160 Garr, *In His Own Image and Likeness*, 166-169.

161 Herring concludeert dit op basis van parallellen tussen Gen. 1, Ex. 25-40 en literatuur uit het Oude Nabije Oosten aangaande de bouw van tempels. Deze parallellen duiden er op dat Gen. 1 een cultisch-liturgische tekst is. Dit kan volgens Herring ook opgemaakt worden uit de tekst zelf: de patronen in de tekst, zoals het tellen van de dagen en de herhaling van bepaalde frasen, lijken op het uitvoeren van rituelen, die immers eveneens een repeterend karakter kennen.

162 Stephen L. Herring, *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (FRLANT 247; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 103-105, 107-108, 111-112, 114. Zie voor meer uitleg over de inscriptie van Tell Fakhariyah: Garr, *In His Own Image and Likeness*, 120-121.

163 Herring, *Divine Substitution*, 115-117. De door Herring genoemde inwijdingsrituelen worden verder besproken in paragraaf 3.2.3. van hoofdstuk 6.

164 Herring merkt in navolging van Garr op, dat, daar het gaat om de functie van de mens, bewust voor het voorzetsel בְּ is gekozen, omdat dit voorzetsel een nauwere band aangeeft dan het voorzetsel כְּ.

het inwijdingsritueel waardoor de mens echt het beeld van God wordt en hem vertegenwoordigt. Het vers laat tevens zien wat deze taak behelst.[165]

4.2.10. Annette Schellenberg: de antropomorfe weergave van de goden en de functie van godenbeelden

Schellenberg is eveneens van mening dat het voorzetsel בְּ als *beth essentiae* begrepen dient te worden: Gen. 1:26 geeft niet aan waarnaar God de mens gemaakt heeft, maar wat voor soort mens hij gemaakt heeft, namelijk als zijn beeld. Dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26 asyndetisch gebruikt worden, geeft aan dat er niet twee verschillende beeld-relaties onderscheiden worden, maar dat het om één beeld-relatie gaat die door middel van de twee woorden zo precies mogelijk omgeschreven wordt. In Gen. 5; 9 gaat het om dezelfde beeld-relatie, hoewel slechts een van beide woorden gebruikt wordt.[166]

Deze beeld-relatie betreft een gelijkenis tussen God en mens wat gestalte betreft. Dit leidt Schellenberg af uit het feit dat het idee van een lichamelijke overeenkomst tussen God en mens wijdverbreid was in het Oude Nabije Oosten, wat zichtbaar is in het antropomorf afbeelden van goden. Daarnaast wijst het woord דְּמוּת hierop, aangezien dit woord vaak betrekking heeft op de uiterlijke vorm van iets. Het is tevens zichtbaar in het gebruik van het woord in Gen. 5:3. De fysieke gelijkenis tussen God en mens is voor P echter niet het belangrijkste; het gaat om de macht of verantwoordelijkheid die de mens draagt (Gen. 1) en zijn waarde (Gen 9). Hierop duiden ook het gebruik van de *beth essentiae* in Gen. 1:26; 5:1; 9:6 en het feit dat het woord צֶלֶם voor het woord דְּמוּת komt. Bovendien wordt in Gen. 1:27c gesteld dat de mens geschapen wordt als man en vrouw, waarin de mens dus niet op God lijkt, zo merkt Schellenberg op.[167]

Voor P zegt *imago Dei* dus in de eerste plaats dat de mens God vertegenwoordigt. Het gebruik van de termen צֶלֶם en דְּמוּת komt echter niet zozeer voort uit de teksten waarin de koning beschreven wordt als beeld van god, maar is afgeleid van de functie die men aan cultusbeelden toeschreef, namelijk het representeren van de godheid. De koning van Israël wordt namelijk nergens beschreven als beeld van God. Het gaat volgens Schellenberg aldus niet om een bewuste democratisering van het gebruik de koning als beeld van god te beschrijven. Omdat kritiek op de cultus ontbreekt in P, kan P spreken over de mens als beeld van God. Het is een metafoor die slechts indirect naar echte cultusbeelden verwijst.[168]

Het verhaal over de zondvloed laat echter zien dat de mens de opdracht om te heersen – hoewel hij als vertegenwoordiger van God deze opdracht gekregen had – niet goed uitoefende. En toch wordt in Gen. 9 wederom aangegeven dat de mens geschapen is als het beeld van God. Dit maakt duidelijk, zo meent Schellenberg, dat

165 Herring, *Divine Substitution*, 117-118, 120.
166 Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 76, 82-83.
167 Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 85-86, 89, 92, 98-99, 114-115.
168 Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 92, 98-99, 115, 117-118.

P nog een ander aspect onderscheidt als het gaat om de mens als beeld van God. Wat dit aspect echter is, kan uit de tekst van P niet opgemaakt worden. Dit is volgens Schellenberg deel van de boodschap: het is bewust niet verder verklaard. Daarnaast wijst P er op dat *imago Dei*-zijn, een geschenk van God is aan de mens. P beschrijft de mens niet in positieve zin (bijvoorbeeld Gen. 6:11-13) en de zondvloed verandert de natuur van de mens niet: juist daarom geeft God zijn regels aan in Gen. 9. Maar ondanks dat, maakt God de mens tot *imago Dei*. Hij acht de mens als zijn beeld, niet op basis van zijn kwaliteiten of taken.[169]

4.3 Andere visies

4.3.1. Inleiding

Er zijn echter ook Bijbelwetenschappers die menen dat de functionele betekenis niet volstaat en dat de notie van *imago Dei* geheel of gedeeltelijk anders geïnterpreteerd dient te worden. Zonder volledig te kunnen zijn, volgen hier voorbeelden van andere visies.

4.3.2. *Imago Dei* duidt op een relatie tussen mens en God

4.3.2.1. De mens als communicatief wezen

W. Sibley Towner verwijst naar Douglas John Hall die de visie van Barth verder heeft uitgewerkt. Hall meent, evenals Barth, dat het begrip *imago Dei* te vinden is in de relatie tussen God en mens. Het is onze roeping om God zo te antwoorden dat hij in de mens zichzelf ziet, alsof hij in een spiegel kijkt. Dit sluit, aldus Towner, aan bij de betekenis van צֶלֶם als '(spiegel)beeld'.[170]

Graeme Auld heeft een soortgelijke visie, daar hij beargumenteert dat de term *imago Dei* betrekking heeft op de mogelijkheid van de mens om, evenals God, te kunnen spreken.[171]

Ook Gerald A. Klingbeil stelt dat de vaardigheid van mensen om te kunnen spreken, voortvloeit uit het gegeven dat zij *imago Dei* zijn. Zij weerspiegelen op deze wijze God die schept door te spreken.[172]

Walter Vogels is eveneens van mening dat het begrip *imago Dei* relationeel begrepen dient te worden. Het is volgens hem een van de twee theologische implicaties van het feit dat de mens geschapen wordt als *imago Dei*. De tweede implicatie is dat

---

169 Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 120-124.

170 Towner, "Clones of God," 349. De publicatie van Hall is: Douglas John Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Library of Christian stewardship. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

171 Graeme Auld, "Imago Dei in Genesis: Speaking in the Image of God," *ExpTim* 116, no. 8 (2005): 259, 262.

172 Gerard A. Klingbeil, "'He Spoke and It Was': Human Language, Divine Creation, and the imago dei," *HBT* 36 (2014): 42, 58.

de mens de beheerder van de aarde is. Vogels meent dat het voorzetsel בְּ niet als *beth essentiae* beschouwd kan worden. Het voorzetsel כְּ heeft als enige betekenis *volgens* of *naar*[173] en gezien beide voorzetsels gebruikt worden bij zowel het woord צֶלֶם als bij het woord דְּמוּת, moeten zij dezelfde betekenis hebben en beïnvloeden zij tevens de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת niet. Deze begrippen vormen synoniemen van elkaar, aangezien ze in Gen. 5:3, ten opzichte van Gen. 1:26, in omgekeerde volgorde gebruikt worden. Zij hebben bovendien deze functie ook in Ez. 23:14-15 en worden beide gebruikt als vertaling voor het woord *ṣalmu* in de inscriptie van Tell Fakhariyah. Daar in Gen. 1; 9 het woord צֶלֶם belangrijker is dan het woord דְּמוּת, en in deze hoofdstukken de heerschappij van de mens centraal staat, concludeert Vogels dat het woord צֶלֶם benadrukt dat de mens deelt in de macht van God. Het woord דְּמוּת, dat centraal staat in hoofdstuk 5, duidt op de rol van de mens als verwekker.[174]

Dat de mens geschapen wordt als *imago Dei*, heeft aldus twee theologische implicaties. Allereerst is de mens de partner van God. Als God de mens heeft gemaakt, kijkt hij als het ware in een spiegel: hij kan zichzelf in de mens herkennen. De mens is partner met wie hij een relatie aan kan gaan. Dit doet God door tot hem te spreken in vers 28. De mens is het eerste wezen tot wie God spreekt, getuige וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים, wat ontbreekt in vers 22 als God de dieren zegent. Ten tweede is de mens de beheerder van de aarde. Dat de mens heerst over de aarde, is volgens Vogels echter wel het gevolg van het *imago Dei*-zijn. Eerst neemt God de beslissing om de mens te maken (vers 26b) en vervolgens stelt hij dat de mens zal heersen (vers 26c). Ook Vogels verwijst in dit kader naar de parallel met het standbeeld van de koning dat geplaatst werd in gebieden waar hij fysiek afwezig was. God trekt zich na de schepping terug, maar hij plaatst wel zijn beeld, namelijk de mens. De mens ontvangt koninklijke macht over Gods schepping.[175]

Roger Norman Whybray stelt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת hetzelfde betekenen. Door niet één van beide, maar beide woorden te gebruiken, wordt nadruk gelegd. Ze geven weer dat de mens op een bepaalde manier op God lijkt die ontbreekt bij dieren, namelijk dat hij de mogelijkheid heeft om met God te communiceren of om Gods vertegenwoordiger of plaatsvervanger te zijn op aarde.[176]

---

173 Vogels spreekt hier over *according to*.

174 Walter Vogels, "The human person in the image of God (Gn 1,26)," *ScEs* 46/2 (1994): 191-194. Vogels geeft tevens aan dat het woord דְּמוּת mogelijk gebruikt is omdat dit woord enige gelijkenis heeft met het woord דָּם. Men verwerpt het idee dat God de mens maakt uit goddelijk bloed, zoals in andere mythen het geval is. Daarentegen heeft God hier de mens gemaakt naar zijn דְּמוּת.

175 Vogels, "The human person in the image of God," 196-197. De vraag kan echter gesteld worden waarom Vogels aangeeft dat het heersen over de aarde een gevolg is van geschapen worden als *imago Dei*, terwijl hij tevens aangeeft dat het woord צֶלֶם benadrukt dat de mens deelt in de macht van God. Ook David J. Bryant, "Imago Dei, Imagination, and Ecological Responsibility," *ThTo* 57 (2000): 36-37 meent dat het idee van de mens als *imago Dei* is afgeleid van het gebruik van koningen in het Oude Nabije Oosten om standbeelden te plaatsen om hun macht te laten zien. Dat de mens het beeld van God is, wil zeggen dat de mens macht en verantwoordelijkheid heeft voor de schepping uit naam van degene die hem deze macht en verantwoordelijkheid gegeven heeft, namelijk God.

176 Whybray, "Genesis," 59.

4.3.2.2. De taken en verantwoordelijkheid van de mens als *imago Dei*

Carly L. Crouch betoogt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת laten zien dat de mens is voortgebracht door God en hierdoor een goddelijke afkomst heeft. Het is een metafoor die de mens dient te herinneren aan zijn verantwoordelijkheden als kind ten opzichte van God en die God herinnert aan zijn verantwoordelijkheden als vader ten opzichte van zijn kinderen. Crouch beargumenteert dit door te stellen dat niet alleen de mens beschreven wordt als צֶלֶם en דְּמוּת van God in Gen. 1:26-27; 5:1, maar dat Set op dezelfde wijze beschreven wordt ten opzichte van Adam in Gen. 5:3. Het fysieke aspect van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת dat hier een rol lijkt te spelen als het gaat om Set, hoeft volgens Crouch geen rol te spelen in de relatie tussen God en mens. P heeft de woorden gebruikt om de metafoor te laten zien van de relatie tussen ouder en kind, en niet om deze letterlijk te nemen als het om God gaat.[177]

De ouder-kindrelatie als concept ziet Crouch onder andere terug in een brief aan de Assyrische koning Esarhaddon waarin de koning als beeld van god gezien wordt en men tevens meent dat dit beeld wordt overgedragen op diens zoon. In teksten uit Egypte wordt de farao beschreven als het beeld van god, die door god voortgebracht is. De farao brengt een zoon voort die eveneens als het beeld van god en als het beeld van de farao beschouwd wordt. Crouch meent dat een democratisering van het idee dat de koning beeld van god is, waarschijnlijk ook deel is van de boodschap van P, maar dat het voor P met name gaat om de verwijzing naar het goddelijk ouderschap.[178]

Ook in de Bijbel zelf zijn volgens Crouch teksten te vinden waarin een relatie wordt gelegd tussen God als schepper van de mens en als diens ouder. Deze teksten[179] dateren uit de exilische en na-exilische periode en laten zien dat dit idee algemeen bekend was in de tijd van P. Wat de relatie tussen God als ouder en de mens als kind echter betekent, komt in Genesis niet naar voren, zo concludeert Crouch. Een mogelijk antwoord kan gevonden worden in andere Bijbelse teksten,[180] waarin God beschreven

---

177 C.L. Crouch, "Genesis 1:26-7 as the Statement of Humanity's Divine Parentage," *JTS* 61, no 1 (2010): 1, 10-11.

178 Crouch, "Genesis 1:26-7 as the Statement of Humanity's Divine Parentage," 11-12. In C.L. Crouch, "Made in the Image of God: The Creation of אדם, the Commissioning of the King and the *Chaoskampf* of YHWH," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16 (2016): 1-2, 10, 13 stelt Crouch dat in Gen. 1 sporen gevonden kunnen worden van het oudere idee dat de koning het beeld van God is en diens partner in de *Chaoskampf*: de strijd tegen krachten in de kosmos die zorgen voor ontwrichting. De auteur van Gen. 1 heeft echter getracht alle verwijzingen naar de schepping als *Chaoskampf* te verwijderen. Zo is er geen oorlog met de zeemonsters, maar worden zij beschreven als schepselen van God. Als gevolg wordt ook niet verwezen naar de koning als partner van God in deze strijd, maar wordt de mens als zodanig, en niet specifiek de koning, beschouwd als beeld van God. Als de consensus klopt dat Gen. 1 ontstaan is tijdens of na de ballingschap, sluit het idee van de mens als beeld van God ook aan bij het feit dat men in Juda geen koning meer heeft die als representant van God kan optreden.

179 Bijvoorbeeld Jes. 43:1.5-7; Jer. 31:22; Mal. 1:10.

180 Het betreft hier volgens Crouch Mal. 1:6, Spr. 2:11-12; Jer. 3:12; Jes. 49:14-16.

wordt als beschermer en handhaver van de orde, en de mens als degene die God moet eren en gehoorzamen.[181]

Ook Edwin Firmage wijst op de taken die de mens als *imago Dei* heeft. Dat de mens geschapen wordt naar[182] het beeld van God is een unieke gebeurtenis, zichtbaar in het feit dat het ontstaan van de mens geen gevolg is van performatief taalgebruik en de mens als enige naar het beeld van God geschapen wordt. Hij wordt verder onderscheiden van de rest van de schepping als hij de opdracht krijgt om over de schepping te heersen. Dat de mens geschapen wordt naar het beeld van God, is voor Firmage niet alleen de belangrijkste gebeurtenis in Gen. 1, maar ook het *Leitmotiv* binnen P. Wat het precies betekent, is volgens hem minder van belang. P gebruikt het bestaan van een bepaalde gelijkheid tussen God en mens om te kunnen concluderen dat God voor de mens het voorbeeld is hoe hij dient te handelen, zoals een vader het voorbeeld vormt voor zijn zoon zoals in Gen. 5:3. Door in Gen. 5:3 eveneens het woord צֶלֶם te gebruiken, maakt P de suggestie dat de relatie tussen mens en God begrepen kan worden als een daadwerkelijke verwantschap.[183]

4.3.3. *Imago Dei* betreft een fysieke overeenkomst tussen God en mens

Otto Kaiser is de mening toegedaan dat *imago Dei* een fysieke overeenkomst tussen God en mens aanduidt. Hij verwijst hiervoor naar Ezechiël. In Ezechiël wordt steeds een analogie gelegd tussen de mens en de heerlijkheid van God. God heeft een uiterlijk dat op het uiterlijk van de mens lijkt en dat wordt aldus ook bedoeld als er staat dat de mens *imago Dei* is: hij lijkt op God. Het woord צֶלֶם duidt het beeld aan, het woord דְּמוּת de gelijkenis. Daarnaast is Kaiser van mening dat de mens als *imago Dei* zijn bestemming heeft in het heersen op aarde als plaatsvervanger van God, zoals in de koningstheologie van Egypte de koning gezien wordt als de zoon en plaatsvervanger van de hoogste god.[184]

Philip R. Davies stelt dat de mens geschapen wordt om te heersen en dat daarom God, de heerser over alles, hem creëert naar zijn eigen vorm. Als er in de Hebreeuwse Bijbel verwezen wordt naar het uiterlijk van God, bijvoorbeeld in Ez. 1; Dan. 7; Ex. 33:23, blijkt God in zijn uiterlijk op de mens te lijken. De mens is dus geschapen met dezelfde vorm die God heeft en dit is wat *imago Dei* uitdrukt, zo concludeert Davies.[185]

Johannes C. de Moor geeft aan dat de Hebreeën geen duidelijk onderscheid maakten tussen lichaam en geest. Men vond het niet vreemd om te spreken over de

---

181 Crouch, "Genesis 1:26-7 as the Statement of Humanity's Divine Parentage," 11-12, 14.
182 Firmage gebruikt het voorzetsel *in*, waar wij in het Nederlands het voorzetsel 'naar' gebruiken.
183 Edwin Firmage, "Genesis 1 and the Priestly Agenda," *JSOT* 82 (1999): 101.
184 Otto Kaiser, *Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze* (BZAW; Berlin: Walter de Gruyter, 1998), 45-47, 49-50. Ook Edward L. Greenstein, "Presenting Genesis 1: Constructively and Deconstructively," *Prooftexts* 21, no. 1 (2001): 7-8 is van mening dat, op basis van een vergelijking met Ez. 1:26, gesteld kan worden dat er van een fysieke overeenkomst sprake is.
185 Philip R. Davies, "Making It: Creation and Contradiction in Genesis," in *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (eds. M. Daniel Carroll R., David J.A. Clines, Philip R. Davies, JSOTSup 200; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 251.

lichamelijkheid van God. Als kroon op de schepping, lijkt de mens in fysiek opzicht op God, evenals de koningen in het Oude Nabije Oosten die geëerd werden door hun standbeeld te verfraaien en hun uiterlijk te laten lijken op goden. Door de mens als heerser te beschrijven, krijgt de mens deze koninklijke status.[186]

John Day is van mening dat het woord צֶלֶם duidt op een fysieke overeenkomst, aangezien het woord in de Hebreeuwse Bijbel gebruikt wordt voor beelden of afbeeldingen en het Aramese woord צְלֵם in Daniël verwijst naar twee verschillende standbeelden. Ook wordt het woord, evenals het woord דְּמוּת, gebruikt in de betekenis van standbeeld in de inscriptie van Tell Fakhariyah. Daarnaast wordt het gebruikt in Gen. 5:3 om de gelijkenis tussen Adam en Set te beschrijven. Bovendien wordt door Ezechiël, die niet zo lang voor P leefde en wiens theologie duidelijke parallellen heeft met P, in 1:26 gesproken over een gelijkenis tussen God en het uiterlijk van een mens. Daar de Hebreeën de mens zagen als een eenheid van lichaam en geest, speelt behalve een fysieke overeenkomst ook een geestelijke overeenkomst een rol. Dat de mens heerst over de aarde, is volgens Day een gevolg van het feit dat de mens gemaakt is naar[187] het beeld van God. Het idee om de mens als zodanig te omschrijven, is ook volgens Day afkomstig uit Egypte en Mesopotamië waar de koning als beeld van god beschreven werd.[188]

Manfred Weippert legt uit dat, daar de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1; 5 afwisselend voorkomen met beide voorzetsels, hun betekenis dichtbij elkaar moet liggen. Ze hebben betrekking op de lichamelijke gestalte van de mens, die aldus Godgelijkend is. Het woord צֶלֶם duidt, evenals in de inscriptie van Tell Fakhariyah, een standbeeld aan. Het woord דְּמוּת verwijst in deze inscriptie naar het evenbeeld of de afbeelding van de koning in het standbeeld. Weippert verwijst eveneens naar de functie van standbeelden in het Oude Nabije Oosten: een standbeeld vertegenwoordigt de afgebeelde persoon. Weippert merkt hierbij op dat het beeld ook de lichamelijke kenmerken van de afgebeelde god of persoon kan weergeven, maar dat er zeker ook sprake is van een overkomst qua wezen. De mens is aldus een beeld dat in zekere zin met God overeenstemt en zowel naar uiterlijk als naar wezen vertegenwoordigt hij God.

---

186 Johannes C. de Moor, "The Duality in God and Man. Gen. 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account," in *Intertextuality in Ugarit and Israel* (ed. Johannes C. de Moor, OtSt; Leiden: Brill, 1998), 116. De Moor betoogt op de pagina's 115, 119-125 dat P het scheppingsverhaal van J in Genesis 2 kent, waarin Eva gevormd wordt uit de zijde van Adam, en dat hij van mening is dat de mens geschapen wordt als het beeld van God. Daarom neemt P in zijn scheppingsverhaal aan dat de eerste mens (Gen. 1:26) zowel man als vrouw is en dat dit eveneens geldt voor God. Vers 27 bestaat namelijk uit drie parallellismen die synoniem aan elkaar zijn, zodat vers 27c, waarin staat dat de mens als mannelijk en vrouwelijk geschapen wordt, ook terugverwijst naar God. Daarnaast worden in de omliggende culturen goden vaker als androgyne wezens voorgesteld. Op basis van de tekst van Gen. 1 kan mijns inziens echter niet beargumenteerd worden dat God als mannelijk en vrouwelijk wordt voorgesteld.

187 Day gebruikt het voorzetsel *in* waar wij in het Nederlands het voorzetsel 'naar' gebruiken.

188 Day, *From Creation to Babel*, 13-14.

Omdat God de schepper is, ligt het doel van de mens in het heersen over de aarde. Dit komt ook naar voren in Gen. 1:26.28, zo concludeert Weippert.[189]

4.3.4. De invloed van Gen. 2 op het begrip *imago Dei*

John F.A. Sawyer meent dat Gen. 2-3 het verhaal uit Gen. 1 verder uitwerkt en dat niet alleen Gen. 1 betrekking heeft op het idee *imago Dei*. Sawyer geeft hiervoor vier argumenten. Allereerst wijst hij op Gen. 2:4 dat fungeert als overgang tussen de beide verhalen waardoor de auteur laat zien dat ze samen gelezen dienen te worden. Ten tweede overlappen beide verhalen elkaar. Zo komt Gen. 1:26c overeen met Gen. 2:16.20. Dat de verhalen elkaar overlappen, wordt ten derde het beste zichtbaar in Gen. 3:22. Evenals in Gen. 1:26 spreekt God hier in de eerste persoon meervoud en in beide verzen gaat het over de gelijkenis tussen mens en God. Ten vierde wordt naar het begrip *Imago Dei* verwezen in Gen. 3:22 en komt het expliciet terug in Gen. 5; 9.[190]

Daar Gen. 2-3 een verdere uitwerking is van Gen. 1, komt hierin naar voren wat het wil zeggen dat de mens *imago Dei* is, namelijk gelijk zijn aan God (en de goden of engelen) door kennis te hebben van goed en kwaad. Dit wordt in 3:5 door de slang gezegd en in 3:22 door God. De termen צֶלֶם en דְּמוּת verwijzen naar een onbepaalde gelijkenis tussen God en mens. Het woord צֶלֶם is hierbij in zijn oudere betekenis van 'schaduw' of 'droom' gebruikt zoals in Ps. 39:6; 73:20 en verwijst naar een meer abstracte gelijkenis. Het woord דְּמוּת bevestigt dit, aldus Sawyer.[191]

Andreas Schüle werkt uit dat Gen. 2 een kritiek en uitbreiding vormt op het begrip *imago Dei* uit Gen. 1. De schepping van de mens in 2:7 lijkt sterk op het *mīs pî*-ritueel uit Babylonië en er wordt aldus impliciet verwezen naar de mens als beeld van God. De schepping van de mens en de daaropvolgende gebeurtenissen kennen volgens Schüle een specifiek karakter: God beantwoordt aan de wensen die de mens heeft, bijvoorbeeld het verlangen naar een helper. En hierin kan de kritiek op Gen. 1, waarin de mens als levend wezen de rol van cultusbeeld op zich neemt, gevonden worden: de mens is geen letterlijk beeld, maar een wezen dat God kan antwoorden en bepaalde dingen nastreeft zoals wijsheid, onsterfelijkheid en liefde.[192]

---

189 Manfred Weippert, "Tier und Mensch in ein menschenarmen Welt: Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1," in *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (Hg. Hans-Peter Mathys, BThSt 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998), 40-44.

190 John F.A. Sawyer, "The Image of God: the Wisdom of the Serpents and the Knowledge of Good and Evil," in *A Walk in the garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (eds. Paul Morris and Deborah Sawyer, JSOTSup 136; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 64-66.

191 Sawyer, "The Image of God," 65-66. Wat het inhoudelijk betekent om kennis van goed en kwaad te hebben, wordt volgens Sawyer eveneens verder geïllustreerd in Gen. 2-3. Hij noemt een aantal aspecten, waaronder niet alleen het louter bezitten van deze kennis, maar ook het kunnen ervaren van allerlei emoties, de noodzaak om hard te werken om te kunnen overleven en de ervaring met het lijden. Het wil ook zeggen dat de mens net zoals God met respect behandeld dient te worden, wat naar voren komt in Gen. 9:6. Zie: Sawyer, "The Image of God," 69-72.

192 Andreas Schüle, "Made in the Image of God: The Concepts of Divine Images in Gen 1-3," *ZAW* 117, no. 1 (2005): 3, 11, 13, 19, 20.

5. Aandachtspunten binnen de hedendaagse interpretaties

5.1 Inleiding

De in paragraaf 4 besproken interpretaties geven weer dat er verschillende aandachts- en discussiepunten zijn met betrekking tot Gen. 1:26-27 binnen de context van de perikoop Gen. 1:1-2:3. Hieronder wordt een opsomming van deze aandachts- en discussiepunten gegeven. In de daaropvolgende paragrafen wordt elk punt kort samenvattend behandeld.

a. Gen. 1:1-2:3 als deel van P;
b. De interpretatie en vertaling van de voorzetsels בְּ en כְּ;
c. De letterlijke betekenis c.q. vertaling van het woord צֶלֶם;
d. De letterlijke betekenis c.q. vertaling van het woord דְּמוּת;
e. Het standpunt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת als synoniemen van elkaar gezien kunnen worden;
f. De betekenis van de verzen 26 en 27, namelijk wat het wil zeggen dat de mens *imago Dei* is;
g. De vraag of vers 27c gelezen dient te worden in relatie tot 27a-b en aldus iets zegt over de mens als *imago Dei*. Deze vraag is vanwege stilistische redenen nog niet aan de orde gekomen in paragraaf 4.
h. De invloed van het Oude Nabije Oosten, met name Egypte en Mesopotamië.

5.2 Gen. 1 als deel van P

Er is onder Bijbelwetenschappers een duidelijke consensus dat de perikoop deel uitmaakt van P. Door een aantal exegeten, waaronder Bird, Garr en Schellenberg, wordt gemeend dat dit van wezenlijk belang is voor de interpretatie van de perikoop en dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת functioneren binnen een bepaalde visie of theologie van P.

5.3 De vertaling en interpretatie van de voorzetsels בְּ en כְּ

Indien de betekenis of vertaling van de voorzetsels בְּ en כְּ behandeld wordt, wordt vooral bestudeerd hoe het voorzetsel בְּ geïnterpreteerd dient te worden in relatie tot het woord צֶלֶם. Er kunnen twee verschillende visies onderscheiden worden, namelijk de visie dat het voorzetsel vertaald dient te worden als *beth normae* (naar het beeld van God), en de visie dat er sprake is van een *beth essentiae* (als het beeld van God). Voorstanders van de functionele interpretatie menen over het algemeen dat het voorzetsel בְּ gezien moet worden als *beth essentiae*. Het betreft Neumann-Gorsolke, Schellenberg, Garr en Herring. Dit geldt echter niet voor Vogels die de relationele en functionele visie met elkaar verenigt.

Overigens moet opgemerkt worden dat niet elke Bijbelwetenschapper expliciet aangeeft hoe hij het voorzetsel בְּ vertaalt, maar soms wel laat zien welke keuze hij maakt. Zo spreken Middleton, Firmage en Day over de mens als geschapen naar het beeld van God.[193]

5.4 De letterlijke betekenis of vertaling van het woord צֶלֶם

Het woord צֶלֶם wordt over het algemeen begrepen als 'beeld' of 'standbeeld'. Door onder andere Lohfink wordt aangegeven dat het woord is afgeleid van het Akkadische woord *ṣalmu* dat eveneens 'beeld' betekent. Deze betekenisgeving van het woord צֶלֶם kan niet los gezien worden van de verdere interpretatie van het woord: men kiest voor de vertaling 'beeld' als men meent dat het woord aanduidt dat de mens de plaatsvervanger is van God, of als men beargumenteert dat het woord betrekking heeft op een fysieke overeenkomst tussen God en mens.

Er worden ook twee andere vertalingen voorgesteld. Towner spreekt over '(spiegel)beeld': God kan in de mens zichzelf zien, alsof hij in een spiegel kijkt. Sawyer stelt dat het woord duidt op een onbepaalde, abstracte gelijkenis tussen God en mens, en in de betekenis van 'schaduw' of 'droom' gebruikt wordt.

5.5 De letterlijke betekenis of vertaling van het woord דְּמוּת

De vraag wat het woord דְּמוּת letterlijk betekent, wordt niet of niet uitvoerig behandeld. Niet elke auteur gaat in op de letterlijke betekenis van het woord צֶלֶם, en in het verlengde hiervan ook niet op de letterlijke betekenis van het woord דְּמוּת. Ook kan de nadruk liggen op het woord צֶלֶם, daar dit in Gen. 1:26-27 driemaal voorkomt en het woord דְּמוּת slechts eenmaal. Ten slotte wordt door een aantal Bijbelwetenschappers gemeend dat het woord een synoniem is van het woord צֶלֶם.

Toch wordt er soms een eigen connotatie aan het woord דְּמוּת gegeven. Neumann-Gorsolke en Kaiser menen dat het woord צֶלֶם het (representerende karakter van het) beeld aanduidt, en het woord דְּמוּת de gelijkenis. De visie van Herring sluit hierbij aan. Hij stelt dat het woord צֶלֶם betrekking heeft op een cultisch beeld. Het woord דְּמוּת duidt de vorm van de weergave aan en kan daarom als 'vorm' of 'gelijkenis' vertaald worden. Volgens Garr duidt het woord דְּמוּת meer op de vergelijking tussen God en mens wat betreft de mogelijkheid om nieuw leven voort te brengen, en het woord צֶלֶם op de mogelijkheid om te heersen.

193 Middleton, Firmage en Day gebruiken het voorzetsel *in*, waar wij in het Nederlands het voorzetsel 'naar' gebruiken.

5.6 Het standpunt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת synoniemen van elkaar vormen

Bird, Janowski, Schellenberg, Vogels, Whybray, Weippert en Sawyer menen dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת (bijna) dezelfde betekenis hebben.[194] Er worden vier argumenten gebruikt om deze visie te onderbouwen, namelijk het asyndetisch gebruik van beide woorden in Gen. 1:26, het feit dat de woorden in omgekeerde volgorde voorkomen in Gen. 5:3, het gebruik van beide woorden als synoniemen van elkaar in Ez. 23:14-15 en in de inscriptie van Tell Fakhariyah.

5.7 De mens als *imago Dei*

In paragraaf 4 zijn reeds vier verschillende interpretaties van wat het betekent dat de mens *imago Dei* is, onderscheiden en geclusterd. Hieronder worden deze verschillende standpunten en bijbehorende argumentatie schematisch weergegeven:

	interpretatie	argumentatie	auteur
1a	plaatsvervanger	koning als beeld van god	Walton Bird Dohmen (Kaiser)[195] (Day)[196]
1b	plaatsvervanger	koning als beeld van god in relatie tot of in combinatie met de functie van godenbeelden	Neumann-Gorsolke Lohfink
1c	plaatsvervanger	functie van standbeelden (van goden of personen)	Herring Schellenberg[197] Weippert
1d	plaatsvervanger	standbeeld van de koning	Bryant (Vogels)[198]
1e	plaatsvervanger	standbeeld van de koning en koning als beeld van god	Middleton Garr Janowski

194 En ook Crouch lijkt van mening te zijn dat beide woorden hetzelfde betekenen. De visie van Schellenberg is echter wat genuanceerder dan hier wordt voorgesteld. Zij meent dat het om één beeld-relatie gaat die door middel van de twee woorden zo precies mogelijk omgeschreven wordt.

195 Kaiser is van mening dat *imago Dei* betrekking heeft op een fysieke overeenkomst tussen mens en God, en dat de mens als *imago Dei* zijn bestemming heeft in het heersen op aarde als de plaatsvervanger van God.

196 Dat de mens heerst over de aarde, is volgens Day een gevolg van het feit dat de mens gemaakt is naar het beeld van God.

197 Schellenberg geeft daarnaast aan dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen God en mens, daar het idee van een lichamelijke overeenkomst tussen God en mens wijdverbreid was in het Oude Nabije Oosten. Dit is zichtbaar in het antropomorf afbeelden van goden.

198 Voor Vogels is het mogen heersen een gevolg van *imago Dei*.

	interpretatie	argumentatie	auteur
2.1a	relatie: communicatie	weerspiegelen van God (die als sprekende schept en spreekt tot de mens)	Towner Auld Klingbeil Vogels Whybray Schüle
2.2a	relatie: taken en verantwoordelijkheid van de mens	mens wordt voortgebracht door God en Set wordt voortgebracht door Adam, en koning als beeld en zoon van god	Crouch
2.2b	relatie: taken en verantwoordelijkheid van de mens	unieke gebeurtenis dat God de mens schept naar zijn beeld	Firmage
3a	fysieke overeenkomst	vergelijking met Ez. 1:26 (en andere Bijbelse teksten): God heeft een soort van menselijke gedaante	Greenstein Kaiser Davies
3b	fysieke overeenkomst	God heeft een menselijke gedaante en de standbeelden van koningen werden verfraaid, zodat ze op goden leken	De Moor
3c	fysieke overeenkomst	Gebruik van het woord צֶלֶם in de Hebreeuwse Bijbel, inscriptie Tell Fakhariyah, Gen. 5:3, en Ez. 1:26	Day
3d	fysieke overeenkomst	standbeeld lijkt op degene die wordt afgebeeld, en de inscriptie van Tell Fakhariyah	Weippert
4	kennis van goed en kwaad	bestudering van Gen. 2-3	Sawyer

Tabel 7: Schematisch overzicht interpretaties imago Dei

5.8 De vraag of vers 27c gelezen dient te worden in relatie tot 27a-b

Een kwestie die in paragraaf 4 nog niet aan de orde gekomen is, is de vraag hoe vers 27c gelezen dient te worden ten opzichte van de verzen 27a-b en of het vers iets zegt over de mens als *imago Dei*. Sommige exegeten menen dat dit het geval is. Martin Kessler en Karel Deurloo bijvoorbeeld, stellen dat de betekenis van de notie *imago Dei* gevonden kan worden in de verzen 26c-d: de mens vertegenwoordigt God door te heersen over de aarde. In vers 27c komt, daar dit vers parallel is aan vers 27b, naar voren dat de mens

God ook vertegenwoordigt door geschapen te zijn als man en vrouw, waardoor men vruchtbaar is en kan voldoen aan de opdracht die men ontvangt in vers 28.[199]

Voor Kessler en Deurloo vormt mannelijk en vrouwelijk geschapen worden aldus een deel van het *imago Dei*-zijn, naast de opdracht om te heersen. Deze visie is ook te vinden bij Jagersma, die stelt dat de mens pas echt een mens is, als beide geslachten bestaan. Het impliceert daarnaast dat mensen bij elkaar horen en voor elkaar instaan. Het maakt ook deel uit van het *imago Dei*-zijn: zoals God instaat voor alles wat hij heeft geschapen, zo staan mensen voor elkaar in.[200]

Fretheim is van mening dat aangezien zowel man als vrouw als *imago Dei* geschapen wordt, zij beiden evenzeer beeld van God zijn: zij krijgen beiden de opdracht om te heersen in vers 28. Dat naar hen beiden verwezen wordt, impliceert dat ze niet dezelfde rol in het leven hebben en dat het begrip *imago Dei* niet alleen betrekking heeft op de punten waarin man en vrouw op elkaar lijken, maar ook op de punten waarin zij verschillen van elkaar.[201]

Andere exegeten beschouwen vers 27c louter als een weergave of bevestiging van het feit dat God zowel man als vrouw naar of als zijn beeld geschapen heeft. Het is voor hen niet (een deel van) de betekenis ervan.[202]

Middleton neemt een andere positie is: hij wijst nadrukkelijk af dat vers 27c iets zegt over de betekenis van *imago Dei*. De verzen 27a-b-c vormen weliswaar een parallelisme, maar binnen Hebreeuwse poëzie wordt gewoonlijk in het derde vers een nieuw idee weergegeven, aldus Middleton. Daarnaast zijn זָכָר en נְקֵבָה biologische en geen sociale termen. Zo worden ze ook in Gen. 6:19; 7:9 gebruikt als Noach van elke diersoort een mannelijk en een vrouwelijk dier op de ark moet brengen. De termen geven hier aldus niet weer wat *imago Dei* betekent, maar verwijzen vooruit naar vers 28. Dat de mensen als mannelijk en vrouwelijk geschapen worden, wil zeggen dat ze vruchtbaar zijn. Hierdoor kunnen ze de opdracht die ze krijgen van God volbrengen.[203]

---

199 Martin Kessler and Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis. The Book of Beginnings* (New York: Paulist Press, 2004), 27-31.

200 H. Jagersma, *Genesis 1:1-25:11* (Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel; Nijkerk: Callenbach, 1995), 30-31.

201 Fretheim, *Genesis*, 345. Naar mijn mening onderbouwt Fretheim echter niet dat er in de tekst sprake is van een andere of eigen rol of taak voor man en vrouw. Tevens beargumenteert hij niet om welke verschillen tussen man en vrouw het hier zou kunnen gaan.

202 Dit is bijvoorbeeld de visie van Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes?*, 134, die stelt dat 'mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen' een parallel vormt met 'als beeld van God schiep hij hen' en dat het wil zeggen dat zowel mannen als vrouwen als het beeld van God geschapen worden. Ook Ron Pirson, *Belichting van het Bijbelboek Genesis* ('s-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2005), 24 meent dat de verteller aangeeft dat zowel man als vrouw beeld van God is en dat ze dat beiden evenzeer zijn. Cotter, *Genesis,* 17-18 is eveneens deze mening toegedaan en concludeert op basis daarvan dat *imago Dei* geen betrekking kan hebben op een fysieke overeenkomst tussen God en mens.

203 Middleton, *The Liberating Image*, 49-50. Middleton geeft aan dat hij zijn tweede en derde argument aan Bird ontleent. Deze argumenten zijn te vinden in Phyllis A. Bird, "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts," in *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (ed. Kari Elisabeth Børresen; Oslo: Solum Forlag, 1991), 16-18.

Paul Niskanen wijst de visie van Middleton en Bird expliciet af. Hij geeft ten eerste aan dat in de voorbeelden uit de Hebreeuwse poëzie waarin het derde vers een nieuwe gedachte introduceert, er alleen sprake is van een parallelisme in de eerste twee verzen en niet in het derde vers. In vers 27c is dit echter niet het geval: aspecten van de verzen 27a-b worden in dit vers herhaald. Dit patroon ziet Niskanen ook in Ps. 1:1. Het derde vers herhaalt niet de eerdere twee, maar introduceert evenmin een geheel nieuwe gedachte zoals Middleton en Bird stellen. Vers 27c vormt aldus een essentieel deel van de betekenis van *imago Dei*. Het vers hoeft vers 28 niet in te leiden als een noodzakelijke voorwaarde. Immers, voorafgaand aan vers 22, waarin de vogels en de dieren in de zee gezegend worden, ontbreekt een frase waarin het onderscheid tussen vrouwelijke en mannelijke dieren genoemd wordt. Daarnaast zijn de termen זָכָר en נְקֵבָה misschien wel biologische termen, maar ze zijn net zo relationeel als de sociale termen אִישׁ en אִשָּׁה. Bovendien, zegt het feit dat de mens mannelijk en vrouwelijk, en dus vruchtbaar is, juist niet iets over de mens als beeld van God?, zo vraagt Niskanen zich af. God is immers de schepper, en dat de mens leven voort kan brengen, is een duidelijke parallel met God. Deze parallel wordt herhaald in Gen. 5:1-3. *Imago Dei* zijn betekent zowel heersen over de schepping als deze voortzetten door leven te verwekken. Daarom dat beide aspecten deel uit maken van de zegen die de mens ontvangt in vers 28.[204]

5.9 De invloed van het Oude Nabije Oosten

Door veel exegeten wordt benoemd dat Gen. 1 beïnvloed is door de cultuur uit het Oude Nabije Oosten, met name Egypte en Mesopotamië. Het vormt een belangrijk uitgangspunt binnen de functionele visie. Dat *imago Dei* wil zeggen dat de mens heerst als plaatsvervanger van God, wordt beargumenteerd door te verwijzen naar teksten waarin de koning als beeld van god wordt beschreven, de functie van godenbeelden, en/of het gebruik van de koning om zijn standbeeld te plaatsen in gebieden waar hij heerst, maar fysiek afwezig is.

Als men verwijst naar het gebruik de koning als beeld van god te beschouwen, stelt men dat dit in Genesis is aangepast door alle mensen als beeld van God te beschouwen. Janowski geeft aan dat dit een gevolg is van het feit dat Israël geen koning meer heeft. Dat ieder mens als beeld van God beschouwd wordt, wil volgens Middleton, Krühoffer en Crouch zeggen dat de metafoor gedemocratiseerd is, terwijl Neumann-Gorsolke stelt dat de mens als koninklijk wordt beschouwd. Ook De Moor spreekt over de koninklijke status van de mens. Schellenberg is daarentegen van mening dat er niet gesproken kan worden over een bewuste democratisering van het gebruik de koning

204 Paul Niskanen, "The Poetics of Adam: The Creation of אָדָם in the Image of אֱלֹהִים," *JBL* 128, no. 3 (2009): 422-424, 430-434. Niskanen merkt hierbij op dat de termen צֶלֶם en דְּמוּת zowel op verschil als op overeenkomst duiden. De heerschappij van God komt niet overeen met die van de mens, en zo is er ook slechts sprake van een analogie tussen het scheppen van God en de mogelijkheid van de mens om zich voort te planten.

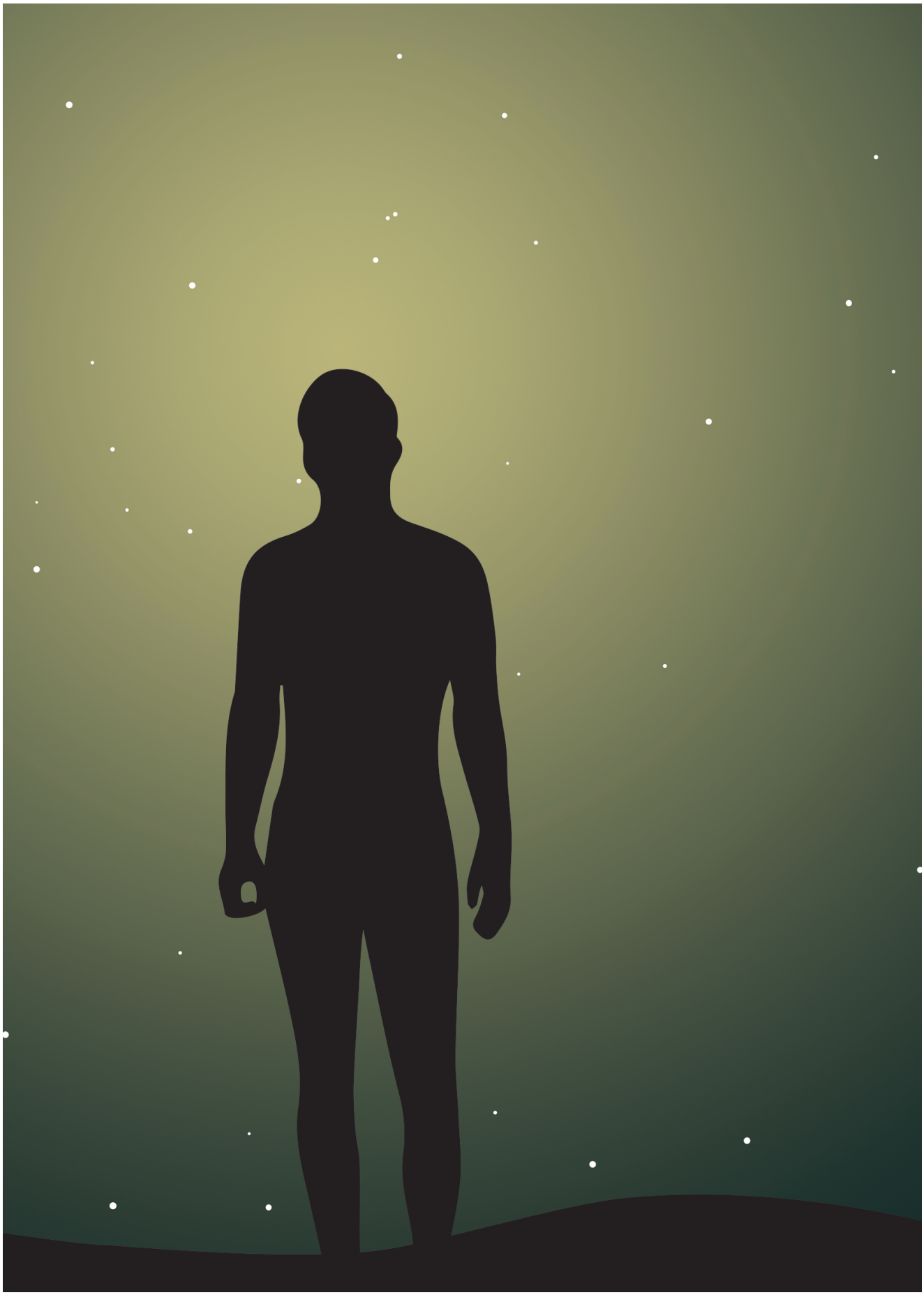
als beeld van god te beschrijven. Er is aldus geen eenduidigheid in hoe de aanpassing van de metafoor begrepen dient te worden.

Een ander punt van discussie is de vraag of de invloed uit Egypte of die uit Mesopotamië het grootst is. Verscheidene auteurs verwijzen naar Mesopotamië, vanwege het Akkadische woord *ṣalmu*. Door Middleton en Bird wordt opgemerkt dat in Gen. 1 kritiek gegeven wordt op Mesopotamische (scheppings)teksten,[205] en Middleton en Blenkinsopp stellen dat er ook kritiek in gelezen kan worden op het gebruik van godenbeelden.

Bij de exegeten die menen dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen mens en God, zijn de hiervoor genoemde parallellen met het Oude Nabije Oosten voor diegenen van belang die stellen dat *imago Dei* niet alleen betrekking heeft op het uiterlijk van de mens, maar ook iets zegt over zijn taak als heerser. Dit is het geval bij Kaiser, Day en Weippert. Day en Weippert verwijzen daarnaast naar de inscriptie van Tell Fakhariyah. De Moor noemt nog een andere parallel, namelijk dat de koningen in het Oude Nabije Oosten geëerd werden door hun standbeeld te verfraaien en hun uiterlijk te laten lijken op goden.

Wat opvalt, is dat men van mening verschilt over de betekenis van het uiterlijk van beelden. Zo stellen Lohfink en Herring dat de godenbeelden niet op de goden hoeven te lijken. Weippert meent dat het beeld wel degelijk de lichamelijke kenmerken van de afgebeelde God of persoon kan weergeven en De Moor merkt op dat de beelden van koningen verfraaid werden, zodat ze leken op de goden.

205 Een opvallend discussiepunt hierbij is of Gen. 1 wel of niet beïnvloed is door het *Enoema Elisj* en er als zodanig kritiek op geeft.



Hoofdstuk 4

Syntactische, semantische en cognitieve analyse van Genesis 1:1-2:3

1. Inleiding

In dit hoofdstuk vindt een syntactische, semantische en cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 plaats, in de zojuist geschetste volgorde. De nadruk ligt hierbij op de verzen 1:26-27. In bijlage 1 is de bijbehorende hakenindeling met werkvertaling opgenomen. Ter bevordering van de leesbaarheid van de tekst zal in de syntactische en semantische analyse de naam van het Bijbelboek Genesis niet vermeld worden als dit verondersteld kan worden, maar alleen de betreffende hoofdstukken en verzen.

2. Syntactische analyse

In de perikoop wordt een verloop van zeven dagen beschreven. Hierdoor kan Gen. 2:3, waarin het verhaal over de zevende dag ten einde loopt, beschouwd worden als laatste vers van de perikoop. Bovendien markeert het woord תּוֹלְדוֹת in 2:4 het begin van een nieuwe perikoop, zoals het ook deze functie heeft in 5:1. Tevens is sprake van een wisseling van subject: dit is niet langer אֱלֹהִים, maar אֱלֹהִים יְהוָה.[206]

---

206 Er is onder Bijbelwetenschappers discussie over de vraag of Gen. 2:3 als einde van de perikoop kan worden beschouwd, zoals hier wordt beargumenteerd, of dat dit geldt voor 2:4a. Met andere woorden: functioneert vers 4a als afsluiting van de perikoop of als inleiding van de volgende perikoop? Deze perikoop betreft het zogenoemde paradijsverhaal en eindigt in Gen. 3:24. Het is ook mogelijk om dit verhaal te beschouwen als bestaande uit twee perikopen, namelijk Gen. 2:4(b)-2:25 en Gen. 3. Jan P. Fokkelman, "De sectie Genesis 1-11: contouren en contrasten" in C. Verdegaal en W. Weren red., *Stromen uit Eden: Genesis 1-11 in bijbel, joodse exegese en moderne literatuur* (Boxtel: Katholieke Bijbelstichting 1992), 15-22 geeft aan dat er twee oude argumenten zijn op basis waarvan men stelt dat vers 4a deel uitmaakt van de perikoop. Als het vers bij de perikoop gerekend wordt, komt het woord ברא zevenmaal in de perikoop voor, terwijl het volledig ontbreekt in het paradijsverhaal. Daarnaast vormt het vers samen met 1:1 de omlijsting van het verhaal, waarbij sprake is van een chiasme. Jagersma, *Genesis 1:1-25:11*, 21-22 noemt eveneens deze beide argumenten en geeft daarnaast aan dat Gen. 2:4a een passieve vorm kent, die volgens hem duidelijk maakt dat de hemel en de aarde hier als object worden gezien van de eerder beschreven scheppingshandelingen van God. Een ander argument, zo merken Seth D. Postell, *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Thora and Tanakh* (Cambridge: James Clarke & Co, 2012), 77 en Day, *From Creation to Babel*, 18 op, is dat er een duidelijk stijlverschil waarneembaar is tussen 2:4a en 4b, waardoor 2:4a als de afsluiting van het scheppingsverhaal door P gezien dient te worden, en 2:4b als het begin van het paradijsverhaal door J. Ik heb echter beargumenteerd dat de perikoop eindigt in 2:3, gezien het gebruik van de toledotformule in 2:4a. Dit wordt ook door Postell, *Adam as Israel*, 78 gesteld. Er kan inderdaad geconcludeerd worden dat, als vers 2:4a deel uitmaakt van de perikoop, het woord ברא zeven keer voorkomt. Er kan echter de vraag gesteld worden of dit een overtuigend argument is om te stellen dat de perikoop eindigt in dit vers. Er kunnen immers duidelijkere signalen onderscheiden worden, zo is in paragraaf 3.2 van hoofdstuk 2 uitgewerkt, die aangeven dat er sprake is van een nieuwe perikoop. Een van deze signalen is zichtbaar in deze perikoop, namelijk de wisseling van subject. Bovendien lijkt de telling van het woord ברא enigszins arbitrair. Het woord הָאָרֶץ of אֶרֶץ komt namelijk juist eenentwintig keer voor, dus drie maal zeven, als vers 2:4a geen deel uitmaakt van de perikoop, zo geeft zowel Postell, *Adam as Israel*, 77 als Day, *From Creation tot Babel*, 2, 18-19 aan. Er zijn daarnaast ook andere woorden die in een 'volmaakt' getal voorkomen in 1:1-2:3, namelijk het woord אֱלֹהִים vijfendertig maal, het woord יום veertien maal, het woord טוֹב zevenmaal, het werkwoord עשׂה eveneens zeven keer (en daarnaast gebruikt God het nog een keer in vers 26b) en ten slotte worden ook וַיְהִי־כֵן en וַיְהִי־אוֹר in totaal zeven maal gebruikt. Zie: Pirson, *Genesis*, 30-31 en Jagersma, *Genesis 1:1-25:11*, 22. Er kunnen daarnaast nog twee andere opties genoemd worden. Day, *From creation to* Babel, 18-19 is van mening dat vers 2:4a redactioneel en niet van P zelf is. Daarom sluit het niet aan bij het patroon waarin het woord הָאָרֶץ of אֶרֶץ eenentwintig keer genoemd wordt en het verklaart tevens waarom de toledotformule anders gebruikt wordt dan in het vervolg van Genesis. M. Vervenne, "Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch", in: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (ed. A. Wénin, Leuven: University Press, 2001), 47, 49, 67-69 stelt voor om 2:4

De hakenindeling geeft weer dat de perikoop allereerst onderverdeeld kan worden in de verzen 1:1-31 en 2:1-3. De verzen 1:1-31 worden namelijk gekenmerkt door verschillende steeds terugkerende frasen, die ontbreken in 2:1-3. Binnen het geheel van de verzen 1-31 vormen de verzen 1-5 een eigen eenheid, daar bij een aantal van de vaste frasen, een gedeeltelijk andere bewoording is gekozen.

De verzen 6-31 kunnen gesplitst worden in de verzen 6-19 en 20-31. In de verzen 20-31 wordt namelijk, in tegenstelling tot de verzen 6-19, het werkwoord ברא, *scheppen*, gebruikt (de verzen 21a; 27a-c). Bovendien kennen beide eenheden verschillende onderwerpen. De verzen 6-19 geven weer hoe אֱלֹהִים de aarde vormt en de aarde en de hemel inricht, terwijl de verzen 20-31 verhalen over hoe אֱלֹהִים levende wezens maakt en tot hen spreekt. In de verzen 20-23 ontstaan de wezens die leven in de lucht of in de zee, in de verzen 24-31 de wezens die leven op het land.

De verzen 6-19 kunnen onderverdeeld worden in de verzen 6-13 en de verzen 14-19, aangezien het werkwoord קרא, *roepen* of *noemen*, louter voorkomt in de eerstgenoemde eenheid (de verzen 8a; 10a-b).

Al deze onderscheiden eenheden, te weten 1:1-5, 6-13, 14-19, 20-23, 24-31 en 2:1-3, betreffen semantisch gezien telkens een van de zeven scheppingsdagen. Alleen in de eenheid 6-13 worden twee scheppingsdagen beschreven, zodat in de hakenindeling deze eenheid verder onderverdeeld is in de verzen 6-8, die verhalen over de tweede scheppingsdag, en de verzen 9-13, die betrekking hebben op de derde scheppingsdag.

De perikoop vangt aan met een *qatal*-vorm in vers 1a, gevolgd door twee nominale clauses en een participiumvorm in de verzen 2a-c. De verzen 1-2 kunnen aldus beschouwd worden als achtergrondinformatie bij vers 3a, dat een *wayyiqtol*-vorm kent. In het vervolg van de perikoop domineren in de narratortekst *wayyiqtol*-vormen, die nieuwe verhaalhandelingen aangeven. Uiteraard heeft een aantal verzen geen *wayyiqtol*-vorm. Zo zijn er nominale clauses (de verzen 4b; 7c-d; 10d; 12b; 12d; 18d; 21d; 25c; 31c), kan soms geen *wayyiqtol*-vorm gebruikt worden omdat het object voorgeplaatst is, of is er sprake van een *qatal*-vorm of infinitief, omdat er achtergrondinformatie gegeven wordt. Zo vormt bijvoorbeeld 1:17b-18b achtergrondinformatie bij vers 17a en staan de verzen 2:3c-e op de achtergrond ten opzichte van 2:3a-b.

Binnen de verzen 1:1-31 is behalve narratortekst ook sprake van personagetekst. In de eenheden 1-5 en 6-19 betreft dit 'performatief' taalgebruik van אֱלֹהִים (de verzen 3b, 6b-c; 9b-c; 11b-d; 14b-15b). In de eenheid 20-31 komt dit voor in de verzen 20b-c; 24b en 26b-d[207] en spreekt אֱלֹהִים daarnaast tot wat hij geschapen heeft (de verzen 22c-22f; 28c-h; 29b-30b).

---

als eigen syntactische eenheid te zien die als brug of scharnier fungeert tussen 1:1-2:3 en 2:5-3:24. Zie voor uitleg over de toledotformule hoofdstuk 5.

207 Ik ontleen de term 'performatief' aan Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 34. In feite kunnen alleen de verzen 3b en 9b-c daadwerkelijk als performatief taalgebruik beschouwd worden, daar datgene wat God voorstelt, ook daadwerkelijk gebeurt zonder dat hiervoor een specifieke handeling plaatsvindt.

In vers 26b wordt zowel het woord צֶלֶם als het woord דְּמוּת gebruikt. Het woord צֶלֶם wordt daarnaast gebruikt in de verzen 27a-b. Vers 26a vangt aan met de *wayyiqtol*-vorm וַיֹּאמֶר die de performatieve verzen 26b-d inleidt. Het subject in vers 26a is אֱלֹהִים. Dit is tevens het subject in vers 26b bij de modale *yiqtol* נַעֲשֶׂה. Dit betreft een *cohortativus*. אָדָם vormt het object. De woordgroep בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ kan beschouwd worden als een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid.

In vers 27a is אֱלֹהִים eveneens het subject en הָאָדָם het object. In plaats van het werkwoord עשׂה wordt echter het werkwoord ברא gebruikt, en wel in de *wayyiqtol*. בְּצַלְמוֹ vormt een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid. Vers 27b vangt aan met de *status-constructus*verbinding בְּצֶלֶם אֱלֹהִים, zodat er sprake is van een chiasme. Deze verbinding is een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid. אֱלֹהִים is wederom het subject, dit keer bij de *qatal*-vorm בָּרָא. הָאָדָם, in dit vers aangeduid door middel van de *nota objecti* gevolgd door een suffix derde persoon mannelijk enkelvoud, is het object. De verzen 27a-b kennen aldus hetzelfde subject, werkwoord en object. De verschillen tussen beide verzen liggen in de zinsbouw, het gebruik van respectievelijk een *wayyiqtol*-vorm in vers 27a en een *qatal*-vorm in vers 27b en de formulering van de bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid. In vers 27a wordt בְּצַלְמוֹ gebruikt, zodat het suffix derde persoon mannelijk enkelvoud naar אֱלֹהִים verwijst, terwijl in vers 27b sprake is van de zojuist genoemde *status-constructus*verbinding בְּצֶלֶם אֱלֹהִים.

3. Semantische analyse

De narrator verhaalt in deze perikoop over de schepping van de hemel en de aarde door אֱלֹהִים, *God*. God kan als de enige actant beschouwd worden, daar hij de initiatiefnemer is van de scheppende handelingen en ze veelal zelf uitvoert. Als gevolg is hij in veel verzen het subject.[208]

De verzen 1-2 vormen, zoals reeds aangegeven, achtergrondinformatie die vers 3 inleidt en waartegen alle verhaalhandelingen die volgen in de verzen 3-31, kunnen geschieden. Eerst wordt aangegeven dat God de hemel en de aarde heeft geschapen

---

De verzen 11b-d zouden gezien kunnen worden als performatief taalgebruik, omdat God het vermogen om planten voort te brengen eerst aan de aarde geeft, voordat de aarde in vers 12 daadwerkelijk planten voort kan brengen. Ik gebruik echter steeds de term 'performatief taalgebruik' om aan te geven dat er sprake is van een vaste structuur in de tekst, waarin door God eerst gesproken wordt alvorens een nieuw aspect van de schepping ontstaat. Binnen de exegese naar Gen. 1:1-2:3 wordt in dit verband vaak gesproken over *Wortbericht* en *Tatbericht*. Zie bijvoorbeeld C. Westermann, *Genesis 1-11*, 160, 167, 177-179, 182, 195, 198 en Ellen van Wolde, "Scheppen of scheiden? Een reactie op het artikel van Martin Baasten," *Met Andere Woorden* 29, no. 2 (2010), 29.

208 In vers 2c is וְרוּחַ אֱלֹהִים, *de geest van God*, het subject. In plaats van 'geest' zou ook over 'wind' gesproken kunnen worden. Day, *From Creation to Babel*, 9-10 kiest voor deze vertaling, omdat in Ps. 104, waarin eveneens over de schepping gesproken wordt, in vers 3 staat dat God zich voortbeweegt op de vleugels van de wind. Tevens sluit het woord מְרַחֶפֶת beter op deze vertaling aan, aangezien het bijvoorbeeld in Deut. 32:11 gebruikt wordt in relatie tot een vogel, zo stelt Day. Terence E. Fretheim, "Genesis: Introduction, Commentary, and Reflections," in *NIB I* (ed. Leander E. Keck, Nashville: Abingdon Press, 1994), 343 is van mening dat het woord 'geest' mogelijk beter past omdat het in deze perikoop gaat om creatief handelen van God.

(vers 1), vervolgens hoe God hen aantreft (vers 2).[209] De frase אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ, *hemel en aarde*, in vers 1 is een merisme, een stijlfiguur waarin iets genoemd wordt door naar twee tegenovergestelde delen ervan te verwijzen. Met 'hemel en aarde' wordt aldus de gehele schepping bedoeld.[210]

Vanaf vers 3 tot en met 31 volgt hoe God de schepping verder vormgeeft. Zoals in het voorafgaande kort is aangestipt, wordt dit gedeelte van de perikoop gekenmerkt door een aantal terugkerende frasen of elementen. Met andere woorden: hoe God de schepping vormgeeft, wordt steeds op dezelfde wijze beschreven. Het patroon dat door middel van deze terugkerende elementen ontstaat, kan als volgt kort omschreven worden:

1. De clause וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
2. Een modale *yiqtol*-vorm zoals תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ / יִקָּווּ הַמַּיִם/ יְהִי / יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם / נַעֲשֶׂה
3. Een *wayyiqtol*-vorm die aangeeft dat het door God bedachte wordt uitgevoerd, zoals וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ / וַיִּבְרָא אֱלֹהִים / וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים
4. De clause וַיְהִי־כֵן

---

209 Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 26. Een kwestie die leeft onder exegeten, is de vraag hoe de verzen 1-3 zijn opgebouwd. In de geraadpleegde commentaren komen drie verschillende interpretaties naar voren. Day, *From Creation to Babel*, 7-8 is van mening dat vers 1 voorafgaat aan vers 2. Dit sluit volgens Day goed aan bij Gen. 2:4a, aangezien dat vers suggereert dat de hemel en de aarde eerst geschapen werden in een prille vorm en dat de rest van de schepping hieruit voortkwam, zoals bijvoorbeeld duidelijk wordt in Gen. 1:11.20.24. In vers 2 bestaat de schepping al in deze prille vorm en het voegwoord וְ maakt het mogelijk om het vers als vervolg op vers 1 te lezen. Daarnaast zou vers 1 als samenvatting van de perikoop beschouwd kunnen worden. Deze visie wordt gevolgd door Westermann, *Genesis 1-11*, 135-141, die meent dat vers 1 een hoofdzin en een inleidende samenvatting vormt. Vers 2 geeft de toestand weer waarin de schepping plaatsvond en vers 3 vormt het begin van de schepping. Dit is eveneens de visie van Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 3, 117 en van Pirson, *Genesis,* 25, 27-28. Ook Fretheim, "Genesis," 342 geeft aan dat vers 1 gezien kan worden als samenvatting van het hoofdstuk. Dit kan beargumenteerd worden, zo meent hij, op basis van het begin van de genealogieën in Gen. 5:1; 6:9; 10:1; 11:10. Deze beginnen allemaal met een onafhankelijke zin die een samenvatting geeft van wat volgt. De derde mogelijkheid kan gevonden worden bij David W. Cotter, *Genesis* (Berit Olam; Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 14, die meent dat de verzen 1 en 3 met elkaar verbonden dienen te worden en dat vers 2 een parenthesis vormt. Vers 1 betreft een impliciete betrekkelijke bijzin. Cotter vindt deze interpretatie bij E.A. Speiser, *Genesis* (AB 1; New York: Doubleday, 1964) 3, 12, die Speiser baseert op een specifieke interpretatie van בְּרֵאשִׁית. Dit woord staat volgens Speiser in de constructusvorm en moet daarom vertaald worden als *at the beginning of* of *when*. Deze opbouw komt volgens Speiser overeen met het begin van het *Enoema Elisj*. Fretheim, "Genesis," 342 stelt echter dat hoewel deze vertaling inderdaad vergeleken kan worden met teksten uit het Oude Nabije Oosten en met Gen. 2:4-7, er nergens van een precieze parallel sprake is. Bovendien meent Fretheim dat een dergelijke lange openingszin niet karakteristiek is voor de stijl van dit hoofdstuk en andere genealogieën. Mijn visie sluit aan bij deze derde interpretatie op het punt dat vers 1 geen samenvatting van de perikoop vormt, maar verbonden dient te worden aan vers 3. In vers 3a wordt namelijk door middel van het gebruik van een *wayyiqtol*-vorm de verhaallijn opgepakt. Een dergelijke vorm geeft aan dat de handeling die beschreven wordt, in het verleden heeft plaatsgevonden. In vers 1a is daarentegen sprake van een *qatal*-vorm. Deze geeft aan dat de handeling heeft plaatsgevonden vóór het moment waarover in de verhaallijn gesproken wordt en dient daarom in het Nederlands als voltooid verleden tijd vertaald te worden. Naar mijn mening kan vers 1 niet vergeleken worden met Gen. 5:1; 6:9; 10:1; 11:10 zoals Fretheim doet, aangezien de verzen de toledotformule kennen en nominaal zijn, terwijl vers 1 niet nominaal is en de toledotformule ontbreekt.

210 Cotter, *Genesis*, 15.

5. De zinswending וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב
6. De zinswending ... וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם met het opklimmend nummer der dagen
x. De clause וַיִּקְרָא אֱלֹהִים

Het patroon geeft aan hoe de tekst ingedeeld kan worden in kleinere eenheden, die in de syntactische analyse reeds benoemd zijn. Het patroon omvat namelijk één scheppingsdag: onderdeel zes geeft aan dat een dag ten einde loopt.

In de eenheden 9-13 en 24-31 verricht God twee scheppingsdaden.[211] Dit betekent dat het patroon binnen deze eenheden twee keer gevonden kan worden, behalve element 6 dat alleen aan het einde van de betreffende eenheid staat om te markeren dat de dag voltooid is. Daarnaast wordt in de eenheden 20-23 en 24-31 het patroon onderbroken door een directe rede van God waarin hij spreekt tot wat hij gemaakt heeft (de verzen 22; 28; 29-30c).

Daarnaast worden de elementen niet in iedere eenheid allemaal en in de hierboven weergegeven volgorde aangewend. De onderdelen 3 en 4 komen soms in omgekeerde volgorde voor. Onderdeel x kan alleen gevonden worden in de eenheden 1-5 en 6-13 en heeft geen vaste plaats. Daarom is het niet benoemd met een cijfer, maar met een letter. Onderdeel 3 ontbreekt in vers 9, terwijl onderdeel 5 ontbreekt in de eenheid 6-8 en onderdeel 4 in de eenheid 20-23.[212] Het is mogelijk dat onderdeel 5 ontbreekt in de eenheid 6-8, omdat het werk dat God verricht op deze tweede scheppingsdag, pas voltooid wordt in vers 10 op de derde scheppingsdag. Dan kan God zien dat zijn werk goed is.[213]

De eenheid 1-5 wijkt, zoals reeds aangegeven is, enigszins af van de rest van de perikoop. Het patroon vangt immers aan in vers 3a en niet in vers 1. Bovendien zijn het vijfde en het zesde element anders geformuleerd en hebben het derde en vierde element een andere invulling gekregen. Schematisch kan dit als volgt worden weergegeven:

211 Josef Scharbert, *Genesis 1-11* (NEchtB 5; Würzburg: Echter Verlag, 1983), 40.
212 Scharbert, *Genesis 1-11*, 40 somt eveneens de verschillende elementen op, maar heeft de directe rede van God, die ik benoem als tweede element, niet als eigen element benoemd. Tevens geeft hij alleen met betrekking tot element x aan dat het niet in de gehele perikoop gebruikt wordt.
213 Westermann, *Genesis 1-11*, 170. Jagersma, *Genesis 1:1-25:11*, 25.

Vers/ verzen	Onderdeel	Element
3a	God zei	1
3b	'laat er …… zijn'	2
3c	het was er	variatie op 4
4a-b	God zag <u>het licht</u> dat het goed was	5
4c	handeling door God	Variatie op 3, maar eigenlijk een nieuwe handeling
5a-b	benoemen	x
5c-d	avond, morgen, <u>een</u> dag	6

Tabel 8: Schematisch overzicht verzen 3-5

In vers 5 wordt nog geen rangtelwoord gebruikt, omdat er pas van rangtelwoorden sprake kan zijn, als er meerdere dagen zijn.[214]

In de eenheid 24-31 is het vijfde element, dat gevonden kan worden in de verzen 31a-c, anders dan in de andere eenheden. De narrator stelt dat God zag dat alles dat hij gemaakt had, goed was. Het vormt hier aldus een concluderend vers, waardoor over de mens niet specifiek gezegd wordt dat God zag dat het goed was.[215]

Het volgende schema geeft weer wat per scheppingsdag gemaakt of geschapen wordt:

Verzen	dag	Wat maakt/schept God
3-5	eerste	licht
6-8	tweede	uitspansel
9-13	derde	droog land (aarde) en verzamelde wateren (zeeën) allerlei groen dat groeit op het land
14-19	vierde	de beide lampen en de sterren
20-24	vijfde	dieren die leven in de zee en vogels die leven in de lucht
24-31	zesde	dieren die leven op de aarde de mens

Tabel 9: Schematisch overzicht elementen van de schepping

214 Jagersma, *Genesis 1:1-25:11*, 25. Dat de dagen geen namen krijgen, kan gezien worden als polemiek tegen andere culturen die elke dag de naam gaven van een andere god, zo merkt Jagersma op.

215 Er kan aldus geconcludeerd worden dat de schepping van de mens anders beschreven wordt dan de overige scheppingsdaden. Dit komt niet alleen naar voren in het feit dat de zinssnede dat God zag dat het goed was, ontbreekt, maar ook in het gebruik van de meervoudsvorm נַעֲשֶׂה in vers 26b, die in het vervolg toegelicht zal worden.

Als de verschillende dagen bekeken worden in relatie tot wat op deze dagen ontstaat of gemaakt wordt, wordt zichtbaar dat de eerste dag met de vierde dag correspondeert, de tweede dag met de vijfde dag en de derde dag met de zesde dag.[216] Schematisch ziet dit er als volgt uit:[217]

1.	licht	4.	lampen aan het uitspansel
2.	uitspansel	5.	vogels en dieren in zee
3.	aarde, zeeën en flora	6.	dieren en mens op aarde

Tabel 10: Schematisch overzicht correspondentie elementen en dagen van de schepping

De scheppingsdaden van de eerste drie dagen worden aldus verder ingevuld op de vierde tot en met de zesde dag. Dit patroon klopt niet precies: op de vijfde dag worden onder andere de vissen gemaakt, terwijl de zeeën pas ontstaan op de derde en niet op de tweede dag. Op de derde en de zesde dag vinden twee scheppingsdaden plaats. Het droge land dat ontstaat op de derde dag, is het leefgebied van zowel de dieren als de mens die tot leven komen op de zesde dag, en het gewas dat de aarde voorbrengt, dient voor hen tot voedsel.[218]

God maakt, zoals reeds aangegeven is, eerst het licht. Het licht wordt als eerste geschapen, omdat de scheiding tussen licht en duisternis zorgt voor tijd.[219]

Op de tweede dag maakt God het uitspansel en hij scheidt de wateren van boven het uitspansel met die van onder het uitspansel (de verzen 6-7). Het uitspansel[220] bevindt zich tussen de hemel en aarde, maar krijgt de naam hemel (vers 8), daar het voor de bewoners van de aarde, die tegen het uitspansel aankijken, de hemel vormt.[221]

De wateren onder het uitspansel worden verzameld, zodat de aarde en de zeeën ontstaan (vers 9). Een deel van het scheppende werk van God bestaat aldus uit het scheiden en verzamelen van de wateren. Alles wordt echter door hem benoemd: niet alleen het licht en het uitspansel, maar ook de duisternis, de aarde en de wateren. Zo valt alles onder zijn heerschappij en krijgt alles zijn bestemming.[222] In vers 11 zegt God dat de aarde de flora dient voort te brengen, wat daadwerkelijk gebeurt in vers 12. In

216 Pirson, *Genesis*, 29-30. Fretheim, "Genesis," 341.
217 Hamilton, *The Book of Genesis*, 125.
218 Day, *From Creation to Babel*, 2-3. Day wijst op de parallel tussen de tweede scheppingsdaad van de derde dag, namelijk het ontstaan van vegetatie, en de tweede scheppingsdaad van de zesde dag, namelijk de schepping van de mens: de vegetatie dient als voedsel voor de mens. Day merkt echter niet op dat ook de dieren gewas tot voedsel krijgen.
219 Westermann, *Genesis 1-11*, 155.
220 Walton, *Genesis 1 as ancient cosmology*, 159. Dit uitspansel zou voorgesteld kunnen worden als een omgekeerd deksel. Edwin M. Good, *Genesis 1-11: Tales of the Earliest World* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 8, 10, 12 spreekt van *bowlshape* om uit te drukken dat volgens hem sprake is van een omgekeerde halve bol.
221 Fretheim, "Genesis," 344.
222 Westermann, *Genesis 1-11*, 159, 165-168.

de schepping legt God aldus de mogelijkheid om plantaardig leven te laten ontstaan: de aarde kan het voortbrengen.[223]

De verzen 14-19 betreffen de vierde scheppingsdag waarin de lampen aan het gewelf gemaakt worden.[224] Tevens wordt aangegeven wat de functie van deze lampen is. Zij dienen om te scheiden tussen de dag en de nacht, te heersen over de dag en de nacht, licht te geven en als teken te fungeren voor de vaste tijden, de dagen en de jaren.[225] Deze laatste functie wil zeggen dat de lampen de tijd markeren. Het begrip מוֹעֵד heeft ook betrekking op de religieuze feesten;[226] het gaat hier dus niet alleen om de gewone, maar ook om de liturgische kalender die ontstaat door de tijdsmarkering van de lampen.[227] De functie om te heersen is eigenlijk een goddelijke taak, maar de lampen worden van hun goddelijkheid ontdaan. Ze worden geschapen door God en hebben een beperkte heerschappij, namelijk alleen over de dag en de nacht.[228]

Op de vijfde dag ontstaan de dieren in het water en de vogels in de lucht (vers 20). De zeedieren en de vogels worden gezegend (vers 22), zodat zij de mogelijkheid hebben om zich voort te planten.[229]

Vers 24 is analoog aan vers 11, alleen nu dient de aarde fauna in plaats van flora voort te brengen. Het verschil is echter dat in vers 25 staat dat God de dieren maakt, terwijl in vers 12 daadwerkelijk de aarde de flora voortbrengt. Er worden verschillende soorten dieren genoemd. Met בְּהֵמָה worden grote viervoetige dieren bedoeld die tam gemaakt zijn, רֶמֶשׂ zijn dieren zonder poten, terwijl חַיָּה het Hebreeuwse woord voor levende wezens is.[230] In tegenstelling tot de vogels en de vissen ontvangen de landdieren geen zegen. De reden hiervan is echter niet duidelijk.[231]

---

223 Scharbert, *Genesis 1-11*, 42.

224 Het is mogelijk dat bewust over lampen wordt gesproken in plaats van ze te benoemen als zon en maan om te voorkomen dat zij gezien worden als goden zoals in andere culturen. Zie: Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 25. Cotter, *Genesis*, 16. Westermann, *Genesis*, 158. Jagersma, *Genesis 1:1-25:11*, 27. Hamilton, *The Book of Genesis*, 127. Fretheim, "Genesis," 12. Day, *From Creation to Babel*, 11 noemt eveneens dit argument, maar geeft aan dat in andere teksten uit de Hebreeuwse Bijbel, die duidelijk gericht zijn tegen idolatrie, de zon en de maan wel bij hun naam genoemd worden, zoals Deut. 4:19. Het is volgens Day meer waarschijnlijk dat hier gesproken wordt over de beide grote lampen om de parallel te behouden met de schepping van het licht op de eerste dag.

225 Westermann, *Genesis 1-11*, 176.

226 Fretheim, "Genesis," 344.

227 Cotter, *Genesis*, 16.

228 Westermann, *Genesis 1-11*, 176.

229 Fretheim, "Genesis," 344. In vers 21 worden specifiek de grote zeemonsters als schepsel van God benoemd, mogelijk als polemiek tegen andere scheppingsverhalen waarin sprake is van een goddelijk monster. Zie: Fretheim, "Genesis," 344. Pirson, *Genesis*, 33.

230 Hamilton, *The Book of Genesis*, 132.

231 Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 29-30. Fretheim, "Genesis," 345. Westermann, *Genesis 1-11*, 196 meent dat op basis van Gen. 8:17 niet gesteld kan worden dat de landdieren bewust niet gezegend worden. Hij geeft aan dat het mogelijk is dat de tekst onjuist is, dat de zegening om stilistische redenen ontbreekt, daar deze nu drie keer in de perikoop voorkomt (niet alleen in de verzen 22 en 28, maar ook in 2:3) en anders vier keer voor zou komen, of dat het begin van de zegening van de mens (de verzen 28c-e) ook voor de landdieren bedoeld is. De mogelijkheden die Westermann noemt, zijn naar mijn mening niet overtuigend. Zo heeft de zegening in 2:3 een

Ten slotte wordt de mens geschapen (de verzen 26-27). Opvallend is de meervoudsvorm van het werkwoord עשׂה, *maken* of *doen*, in vers 26b. Het betreft een verwijzing naar het idee dat God in de hemel zetelt samen met zijn raad of hof,[232] die God assisteert bij het maken van beslissingen.[233] De term אָדָם in vers 26 is een generieke term en geeft niet de eigennaam Adam weer. Het gaat bovendien niet om de schepping van een man, maar om de schepping van de mens.[234] In vers 28 wordt de mens gezegend. Deze zegening komt gedeeltelijk overeen met die van de zeedieren en de vogels. Daarnaast moet de mens de aarde onderwerpen en heersen over alle dieren. Deze laatste twee opdrachten dienen niet te negatief geïnterpreteerd te worden: dat men de aarde dient te onderwerpen, wil zeggen dat men haar moet cultiveren, en de heerschappij over de dieren wil niet zeggen dat de mens hen uit mag buiten.[235] Mens en dier hebben ook dezelfde voedselbron, namelijk de verschillende gewassen (de verzen 29-30). Doordat deze zaaddragend zijn, is er altijd voedsel voor mens en dier.[236] Ook deze zesde dag wordt afgesloten met de frase וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי, waarbij opvalt dat, in tegenstelling tot de vorige dagen, het bepaald lidwoord gebruikt wordt bij het getal שִׁשִּׁי, zodat de nadruk komt te liggen op deze dag.[237]

In 2:1-3 wordt verhaald over de zevende dag. De hemel en de aarde en al hun heir worden voltooid (vers 1), God voltooit zijn werk en rust uit (vers 2) en hij zegent deze zevende dag en heiligt hem, omdat hij op deze dag uitrust van al zijn werk (vers 3). Dat God de zevende dag heiligt, wil zeggen dat hij deze dag apart zet van de andere dagen. God verdeelt de tijd in gewone en heilige tijd.[238] Er kan aldus geconcludeerd worden dat ook op de zevende dag iets ontstaat, namelijk de sabbat, en dat zowel de eerste als de zevende scheppingsdag betrekking heeft op het ontstaan van tijd. De zevende dag kan hierdoor aan het eerder gegeven schema van de zes scheppingsdagen toegevoegd worden. Er wordt dan duidelijk dat de eerste, vierde en zevende dag betrekking hebben op het maken van de tijd, de tweede en derde dag op het maken en indelen van de ruimte, en de vijfde en zesde dag op de schepping van de dieren en de mens die (een deel van) de ruimte bevolken.

---

ander karakter en kan niet beargumenteerd worden waarom het begin van de zegen van de mens, ook voor de landdieren bestemd is. Er kan in ieder geval geconcludeerd worden dat er een contrast ontstaat tussen mens en dier, daar de mens de zegen wel ontvangt. Wederom komt naar voren dat de schepping van de mens een eigen karakter heeft en anders is dan de schepping van de hemellichamen, de flora en de fauna.

232 Scharbert, *Genesis 1-11*, 44. Fretheim, "Genesis," 345 verwijst hier onder andere naar Job 38:7. Dit doet ook Day, *From Creation to Babel*, 12.

233 Victor H. Mattews and James C. Moyer, *The Old Testament: Text and Context* (2d ed.; Peabody Massachusetts: Hendrickson, 2005), 50.

234 Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W.W. Norton & Company, 1996), 5.

235 Day, *From Creation to Babel*, 15-16. Fretheim, "Genesis," 346.

236 Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 27, 29.

237 Hamilton, *The Book of Genesis*, 141.

238 Hamilton, *The book of Genesis*, 143. Westermann, *Genesis 1-11*, 235-236.

1	tijd	licht: dag en nacht
2	ruimte	uitspansel
3	ruimte	droog land + flora
4	tijd	lampen: dag en nacht, seizoenen, jaren
5	bevolking	vogels en vissen
6	bevolking	dieren +mens
7	tijd	rustdag

Tabel 11: Schematisch overzicht zeven dagen van de schepping

Beide schema's vullen elkaar dus aan. Ze laten zien dat de schepping een duidelijke structuur kent, waarin de verschillende scheppingshandelingen een logische volgorde kennen en elkaar veronderstellen, zodat de schepping steeds verder wordt ingekleurd. Dit beeld wordt verder ondersteund door het feit dat elke scheppingshandeling op zich ook een bepaald patroon kent. Juist daar waar dit patroon niet gevolgd wordt, lijkt iets te worden benadrukt. Dit komt met name naar voren bij de schepping van de mens.

4. Cognitieve analyse

4.1 Inleiding

De cognitieve analyse is erop gericht om per vers na te gaan welke (a)temporele relaties er geprofileerd worden om de schepping te beschrijven. De resultaten van deze analyse zijn bijeengezet in een schematisch overzicht. Op basis van dit overzicht kan vastgesteld worden of er overeenkomsten in de perikoop gevonden kunnen worden in hoe een bepaalde situatie of handeling wordt voorgesteld, en wat dit duidelijk maakt over de voorstelling dat de mens geschapen wordt בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ en בְּצֶלֶם אֱלֹהִים. Hierbij is specifieke aandacht voor de (a)temporele relaties in de verzen 26-27 die deze voorstelling weergeven. Tevens zal bestudeerd worden binnen welke domeinen de perikoop geplaatst kan worden.

4.2 Overzicht van en korte toelichting op alle verschillende (a)temporele relaties

De perikoop wordt gekenmerkt door verschillende 'type' verzen, namelijk verzen die een temporele relatie weergeven, verzen waarin sprake is van zowel een temporele als van een of meerdere atemporele relaties, en verzen die een of meerdere atemporele relaties kennen. In het onderstaande overzicht is getracht alle verschillende (a)temporele relaties en verschillende combinaties van (a)temporele relaties weer te geven, met daarbij de bijbehorende verzen. Elk type vers heeft een eigen nummer, waardoor in

de toelichting bij het overzicht gemakkelijk verwezen kan worden naar de betreffende verzen.[239]

Het is van belang om op te merken dat een participium beschouwd wordt als atemporele relatie, aangezien in een participium geen tijdsperiode geprofileerd wordt.[240] Taylor gaat niet in op het soort relatie dat een infinitief profileert. Een infinitief kan echter vergeleken worden met een participium, daar er geen specifieke periode waarin de handeling plaatsvindt, benoemd wordt.[241] In het overzicht wordt specifiek aangegeven als er sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium of door middel van een *infinitivus constructus* met voorzetsel לְ, om zo deze atemporele relaties te onderscheiden van de atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van voorzetsels, voegwoorden, tussenwerpsels en bijvoeglijke naamwoorden. Daarnaast vangen veel van de verzen aan met het voegwoord וְ dat een relatie legt tussen het vers en het voorafgaande vers; wat vrij gebruikelijk is in het Hebreeuws. Deze relaties worden niet benoemd, behalve in vers 26c waar de relatie een specifieke functie heeft in combinatie met de *iussivus*.

Temporele relatie			
1	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie.		
	a	Temporele relatie met alleen een *trajector*.[242]	1:3a;3b;3c;5c;6a;8b;9a;9c; 10c;11a;12e;13a; 14a;18c;19a;20a; 21c;22c;22d;23a; 24a;25b;28c;28d; 31d, 2:1a
	b	Statische temporele relatie tussen een *trajector* en een of meerdere *landmarks*.	1:2a;4a;5a;5b;7e;8a;9d;10a; 10b;11e;15c;20b; 22a;24c;**26a**;28a; 29a;30c;31a, 2:3a;3b
	c	Complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een of meerdere *landmarks*.	1:7a;12a;22e;28e;28f

239 Er is hierbij sprake van een oplopende nummering, waardoor het type vers dat als eerste behandeld wordt, namelijk het vers waarin alleen sprake is van een temporele relatie, het laagste nummer heeft, en het type vers dat als laatste behandeld wordt, het hoogste nummer.

240 Zie hoofdstuk 1, voetnoot 63.

241 Zie ook Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 151, die stelt dat bij een *infinitivus constructus*, in tegenstelling tot een finitiete werkwoordvorm, een getal, geslacht en tijd ontbreekt. Een *infinitivus constructus* geeft aldus geen proces in de tijd weer. Het geeft daarentegen het proces weer in één beeld met als basis de verschillende fasen van het handelingsproces. Als zodanig profileert een *infinitivus constructus* een complexe, atemporele relatie tussen *trajector* en *landmark*. Zie voor de bespreking van Van Wolde van de *infinitivus constructus* voorafgegaan door het voorzetsel לְ: Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 152.

242 Omdat een landmark ontbreekt, kan de temporele relatie niet als statisch of complex worden benoemd.

2	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie + een nominaal profiel.[243]	1:5d;8c;13b;19b;23b;31e
3.1	Verzen waarin sprake is van een statische temporele relatie + een of meerdere atemporele relaties die een noodzakelijke verbinding leggen tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmarks* van deze relatie.	
	a Het werkwoord בדל en het voorzetsel בֵּין.	1:4c;7b
	b Het werkwoord רדה en het voorzetsel בְּ.	1:28g
3.2	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie + atemporele relaties die een noodzakelijke verbinding leggen tussen het werkwoord van de temporele relatie en een van de *landmarks* van deze relatie + een atemporele relatie die de functie van deze *landmark* aangeeft.	1:30a
3.3	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie + een atemporele relatie die een noodzakelijke verbinding legt tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmark* van deze relatie + een atemporele relatie die een tijdsaanduiding geeft.	2:2c
4.1	Verzen waarin sprake is van een statische temporele relatie + een of meerdere atemporele relaties die een bepaalde verbinding leggen tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmark* van deze relatie.	1:14d;29e

243 Omdat een landmark ontbreekt, kan de temporele relatie niet als statisch of complex worden benoemd. Het nominale profiel betreft steeds de aanduiding van de dag, zoals יוֹם אֶחָד in vers 5d. Het is een nominaal profiel, daar het geen relatie maar een ding profileert, namelijk een afgebakend moment met als basis de configuratie van meerdere dagen die onze kalender vormt. Het is opvallend dat deze aanduiding van de dag op zichzelf staat en geen onderdeel uitmaakt, als *trajector* of *landmark*, van een (a)temporele relatie. De aanduiding יוֹם הַשִּׁשִּׁי in vers 31e is echter opvallend: aan het telwoord is, in tegenstelling tot de vorige dagen, het bepaald lidwoord toegevoegd. Dit heeft tot gevolg dat er sprake is van *grounding*: voor de auteur en lezers van de tekst is het niet zomaar een zesde dag, maar dé zesde dag. Hij is voor hen bekend.

4.2	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie + een atemporele relatie die een bepaalde verbinding legt tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmark* van deze relatie + atemporele relatie die een plaatsaanduiding geeft.[244]	1:15a
5	Verzen waarin sprake is van een complexe temporele relatie + een of meerdere atemporele relaties. De relaties drukken samen één handeling uit.	1:21a;24b;25a;**26b**;**27a**;**27b**;**27c**
6	Verzen waarin sprake is van een complexe temporele relatie + een atemporele relatie die een tijdsaanduiding geeft.	1:1a, 2:2a
7	Verzen waarin sprake is van een (complexe) temporele relatie + een of meerdere atemporele relaties die een plaatsaanduiding geven.[245]	
	a Alleen plaatsaanduiding.	1:6b;6c;14b
	b Plaatsaanduiding specificeert de temporele relatie verder.	1:9b[246];11b;17a;20c;22f
8	Vers waarin sprake is van een complexe temporele relatie + twee atemporele relaties die twee *landmarks* van de temporele relatie, verder specificeren.	1:16a

244 Er kan echter ook gesteld worden dat de atemporele relatie בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם niet langer functioneert als plaatsaanduiding zoals in vers 14b, maar deel is geworden van de *landmark*.

245 In een aantal verzen ontbreekt een *landmark*, zodat in deze verzen niet gesproken kan worden van een statische of complexe temporele relatie. In de overige verzen is sprake van een complexe relatie.

246 Daarnaast kan in dit vers binnen de *trajector* הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם een atemporele relatie gevonden worden. Deze relatie maakt van de *trajector* een specifieke *instance*: het gaat niet om alle wateren, maar om de wateren onder de hemel. Daar deze relatie alleen betrekking heeft op de *trajector*, wordt vers 9b in dit overzicht niet als los vers beschouwd.

Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium		
9	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium + een tweede atemporele relatie. De relaties drukken samen één handeling uit.[247]	1:11c;12b;12c
10	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium + een atemporele relatie die een plaatsaanduiding geeft. Deze plaatsaanduiding specifieert de atemporele relatie verder.	1:2c;26d;28h
Atemporele relatie geprofileerd door middel van een *infinitivus constructus* met het voorzetsel לְ		
11	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een *infinitivus constructus* met het voorzetsel לְ.	1:22b, 2:3e
12	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een *infinitivus constructus* met het voorzetsel לְ + atemporele relaties die een noodzakelijke verbinding leggen tussen de *infinitivus* en de *landmark* van de relatie die door deze *infinitivus* geprofileerd wordt.[248]	
	a Het werkwoord בדל en het voorzetsel בֵּין.	1:14c;18b
	b Het werkwoord רדה en het voorzetsel בְּ.	1:18a
13	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door een *infinitivus constructus* met het voorzetsel לְ + een atemporele relatie die een plaatsaanduiding geeft.	1:15b;17b

247 Er is voor een participium gekozen om aan te geven dat de handeling niet eenmalig, maar permanent verricht wordt door de *trajector*. Dit is eveneens het geval bij de verzen 26d en 28h, die zijn opgenomen bij nummer 10.

248 In de verzen 14c; 15b; 17b; 18a-b, hier opgenomen onder nummer 12 en 13, is sprake van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van een *infinitivus constructus*, daar de handelingen niet eenmalig, maar voortdurend door de hemellichamen verricht moeten worden. Zie ook: Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 186.

Atemporele relatie gevolgd door een temporele relatie		
14.1	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die een verbinding legt tussen de statische temporele relatie uit het vorige vers en de statische temporele relatie uit het huidige vers, gevolgd door deze statische temporele relatie + atemporele relaties die een noodzakelijke verbinding leggen tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmarks* van deze relatie.	1:**26c**[249]
14.2	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die een verbinding legt tussen de statische temporele relatie uit het vorige vers en de temporele relatie uit het huidige vers. Deze temporele relatie wordt echter voorafgegaan door een atemporele relatie. Daarnaast is bij de temporele relatie sprake van een atemporele relatie die een noodzakelijke verbinding legt tussen het werkwoord van de temporele relatie en de *landmark* van deze relatie.	2:3c
15	Verzen waarin sprake is van atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voegwoord אֲשֶׁר, waarbij de *trajector* gevormd wordt door (een van) de *landmark*(s) van het vorige vers en de *landmark* een (complexe) temporele relatie weergeeft.[250]	1:21b;31b, 2:2b;2d;3d
16	Vers waarin sprake is van het tussenwerpsel הִנֵּה. Dit legt niet zozeer een relatie tussen een bepaalde *trajector* en *landmark*, maar benadrukt de temporele relatie.	1:29b

249 Zoals eerder aangegeven, wordt alleen in dit vers de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voegwoord וְ benoemd, als gevolg van de specifieke relatie tussen dit vers en vers 26b.

250 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 145 stelt dat het voegwoord אֲשֶׁר een atemporele relatie legt tussen de temporele relatie vóór het voegwoord als *trajector* en de temporele relatie na het voegwoord als *landmark*. Dit is in deze verzen echter niet het geval: de *trajector* wordt gevormd door (een van) de *landmark*(s) van het vorige vers en alleen de *landmark* bestaat uit een temporele relatie.

Een of meerdere atemporele relaties			
17		Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie.	
	a	Met het voorzetsel en de *status-constructus*vorm עַל־פְּנֵי.	1:2b
	b	Met het voegwoord כִּי.[251]	1:4b;10d;12f;18d;21d;25c
	c	Met het tussenwerpsel הִנֵּה.[252]	1:31c
18		Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voegwoord אֲשֶׁר, waarbij de *landmark* een atemporele relatie weergeeft.[253]	
	a	Met het voorzetsel בְּ.	1:11d;12d;29d;30b
	b	Met het voorzetsel מִתַּחַת.	1:7c
	c	Met het voorzetsel מֵעַל.	1:7d
	d	Met het voorzetsel en de *status-constructus*vorm עַל־פְּנֵי.	1:29c

Tabel 12: Schematisch overzicht (a)temporele relaties

Het schema laat zien dat de meeste verzen een temporele relatie kennen: de schepping wordt voorgesteld als een proces van opeenvolgende handelingen. Als er in deze verzen daarnaast sprake is van een (of meerdere) atemporele relatie(s), heeft (hebben) deze relatie(s) meestal de functie om de temporele relatie op een of andere wijze te

251 In deze verzen legt het voegwoord כִּי, in tegenstelling tot wat Van Wolde, *Reframing Biblical studies*, 145 in algemene zin stelt over het voegwoord, geen atemporele relatie tussen de temporele relatie vóór het voegwoord als *trajector* en de temporele relatie na het voegwoord als *landmark*. De *trajector* wordt immers niet gevormd door de temporele relatie uit het voorafgaande vers: niet het zien van God krijgt de kwalificatie goed, maar datgene wat hij ziet. Daarnaast zou de *landmark* טוֹב inderdaad in het Nederlands gezien kunnen worden als temporele relatie, daar in de Nederlandse vertaling een vorm van het koppelwerkwoord 'zijn' ingevoegd kan worden. In het Hebreeuws is echter alleen van het bijvoeglijk naamwoord zelf sprake. In vers 2:3c (nummer 14.2) legt het voegwoord כִּי overigens wel een relatie tussen de temporele relatie vóór het voegwoord als *trajector* en de temporele relatie na het voegwoord als *landmark*.

252 Het is opvallend dat dit de enige keer is waar de atemporele relatie met טוֹב als *landmark*, geprofileerd wordt door middel van het voegwoord הִנֵּה in plaats van het voegwoord כִּי (nummer 17b).

253 In deze verzen kan noch de *trajector* van de atemporele relatie, geprofileerd door middel van het voegwoord אֲשֶׁר, beschouwd worden als temporele relatie, noch de *landmark*, terwijl bij de verzen die vallen onder nummer 16, de landmark wel bestaat uit een temporele relatie. In het Nederlands kan in enkele verzen een vorm van het koppelwerkwoord 'zijn' ingevoegd worden, waardoor de *landmark* wel beschouwd kan worden als temporele relatie, maar in het Hebreeuws ontbreekt een dergelijke vorm. De stelling van Taylor, *Cognitive Grammar*, 216 dat een voegwoord een relationele *landmark* heeft, gaat aldus niet op voor het Hebreeuws. Tevens sluit het niet aan bij de bespreking van voegwoorden door Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 144-145 en bij de bespreking van het voegwoord אֲשֶׁר in het bijzonder. In de verzen is in de *landmark* zelf tevens sprake van een voorzetsel.

ondersteunen (de nummers 3 t/m 5). In enkele verzen is sprake van een tijds- (nummer 6) of plaatsbepaling (nummer 7).

Daarnaast zijn er verzen die verbaal zijn, maar een atemporele relatie weergeven als gevolg van het gebruik van een participium of *infinitivus constructus* (de nummers 9 t/m 13). Hierbij is het mogelijk dat er naast deze atemporele relatie nog een (of meerdere) andere atemporele relatie(s) is/zijn die de eerstgenoemde atemporele relatie ondersteunt/ondersteunen of een plaatsaanduiding geeft.

Ten slotte zijn er verzen die een atemporele relatie profileren als gevolg van het gebruik van een voorzetsel, voegwoord of tussenwerpsel (de nummers 14 tot en met 18). Deze kunnen vervolgens onderscheiden worden in verzen waarin op deze atemporele relatie een temporele relatie volgt (de nummers 14 tot en met 16) en verzen waarin louter sprake is van één (nummer 17) of meerdere atemporele relaties (nummer 18). De nummers 15 en 18 vallen op: de atemporele relaties hebben tot doel een *landmark* verder te beschrijven, zodat er een specifiekere *instance* ontstaat.

4.3 De verschillende (a)temporele relaties in relatie tot de verschillende scheppingsdaden

Als we kijken naar de verschillende scheppingsdaden, valt op dat zij op verschillende manieren beschreven worden. Het onderstaande overzicht maakt dit inzichtelijk:

Entiteit	
licht	Performatief taalgebruik: licht vormt de *trajector* van de temporele relatie (3b;3c).
uitspansel	Performatief taalgebruik: uitspansel vormt de *trajector* van de temporele relatie (6b).
	God maakt het uitspansel: het uitspansel is de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (7a).
droog land en wateren	Performatief taalgebruik: respectievelijk droog land en wateren vormt de *trajector* van de temporele relatie (9b;9c).
allerlei groen	Performatief taalgebruik: de aarde is de *trajector* van de temporele relatie, de verschillende soorten groen zijn de *landmark* (11b).
	De aarde brengt het groen voort: de verschillende soorten groen zijn de *landmark* van de temporele relatie waarvan de aarde de *trajector* is (12a).

Entiteit	
de beide lampen en de sterren	Performatief taalgebruik: lampen vormt de *trajector* van de temporele relatie (14b).
	God maakt de beide lampen en de sterren: de beide lampen en de sterren zijn de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (16a).
dieren die leven in de zee	Performatief taalgebruik: het water is de *trajector* van de temporele relatie, de dieren die leven in het water vormen de *landmark* (20b).
	God schept de wezens die in het water leven: de dieren die leven in het water zijn de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (21a).
gevogelte	Performatief taalgebruik: gevogelte vormt de *trajector* van de temporele relatie (20c).
	God schept de vogels: gevleugeld gevogelte is de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (21a).
dieren die leven op de aarde	Performatief taalgebruik: de aarde is de *trajector* van de temporele relatie, de dieren vormen de *landmark* (24b).
	God maakt de dieren: de dieren vormen de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (25a).
de mens	Performatief taalgebruik: wij vormt de *trajector* van de temporele relatie, de mens vormt de *landmark* (26b).
	God schept de mens: de mens is de *landmark* van de temporele relatie waarvan God de *trajector* is (27a-c).

Tabel 13: Schematisch overzicht beschrijving verschillende scheppingsdaden

In het overzicht komt naar voren dat het performatief taalgebruik dat de opmaat vormt voor de schepping van de mens (vers 26b) niet alleen anders is wegens de *cohortativus*, zoals in de semantische analyse is vastgesteld, maar een totaal andere voorstelling weergeeft: het is het enige vers waarin bij het performatieve taalgebruik God als de *trajector* wordt genoemd, in plaats van wat ontstaat (de verzen 3b; 6a; 9b; 9c; 14b; 20c), of de aarde of het water die de verschillende dieren moeten voortbrengen (de verzen 11b; 20b; 24b). Het ontstaan van de mens wordt aldus nauw verbonden aan God, waarbij God de belangrijkste positie inneemt: God wordt gepositioneerd als *trajector*, terwijl de mens de *landmark* vormt. Dit is eveneens het geval in de verzen 27a-c.

Als de dieren gemaakt of geschapen worden (de verzen 21a; 25a), wordt dit niet alleen voorgesteld door middel van een temporele relatie, maar is tevens sprake van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel. Deze atemporele relatie kleurt de temporele relatie verder in: de beide relaties samen beschrijven één handeling van de *trajector* God ten aanzien van de *landmarks*. Door de

toevoeging van de atemporele relatie ontstaan de *landmarks* niet louter, maar worden ze verder bepaald: God schept of maakt (temporele relatie) de vogels en dieren naar hun soort (atemporele relatie).

Ook de schepping van de mens wordt voorgesteld aan de hand van een samenspel van een temporele relatie en een (of meerdere) atemporele relatie(s) die geprofileerd wordt/worden door middel van een voorzetsel (de verzen 26b; 27a-b).[254] En evenals bij de schepping van de dieren, valt op dat door de toevoeging van de atemporele relatie of relaties, de *landmark* de mens niet louter tot ontstaan komt, maar verder bepaald wordt. De atemporele relatie(s) zegt/zeggen dus iets wezenlijks over de mens.

Het verschil tussen de dieren en de mens is dat de dieren geschapen worden naar hun soort. Ze staan aldus op zichzelf en verhouden zich louter tot zichzelf. Het wezenlijke van de mens daarentegen is dat hij altijd verbonden is met God.[255] De mens verhoudt zich niet tot zichzelf, maar tot God, namelijk als צֶלֶם en דְּמוּת (vers 26b, twee atemporele relaties) of als צֶלֶם (de verzen 27a-b, één atemporele relatie). Dat de mens altijd verbonden is met God, wordt benadrukt door God steeds als *trajector* voor te stellen.

Tevens wordt de schepping van de mens beschreven door middel van een temporele relatie met daarnaast twee bijvoeglijke naamwoorden die ieder een atemporele relatie profileren: God schept de mens (temporele relatie) mannelijk en vrouwelijk (atemporele relaties) (vers 27c). Er wordt hier dus een ander gezichtspunt ingenomen: de *landmark* mens wordt in de atemporele relaties niet verbonden met de *trajector* God, maar wordt als *trajector* beschouwd bij respectievelijk de *landmark* mannelijk en de *landmark* vrouwelijk, die in de bijvoeglijke naamwoorden zitten opgesloten. Een bijvoeglijk naamwoord geeft meestal een positie weer bij een bepaalde norm, zoals 'een lange man'. Binnen het domein *geslachtelijkheid* wordt hier echter niet gerefereerd naar een bepaalde norm, maar naar de beide posities die binnen dit domein mogelijk zijn. Vers 27c stelt de schepping van de mens aldus op geheel andere wijze voor en geeft hierdoor een ander element van de *landmark* mens weer: de mens wordt niet alleen geschapen in relatie tot de *trajector* God (de verzen 27a-b), maar ook als mannelijk en vrouwelijk (vers 27c).

In vers 26c wordt de mens beschreven als de *trajector* van de temporele relatie. In dit vers is aldus van een andere situatie sprake. Er wordt niet gesproken over het ontstaan van de mens, aangezien in deze verzen de mens altijd als de *landmark* van de temporele relatie wordt beschouwd, maar over het gevolg hiervan. Dat de mens beschouwd wordt als heerser, uitgedrukt door middel van een temporele relatie met

254 Zie nummer 5 uit het overzicht van de verschillende (a)temporele relaties: de schepping van de dieren wordt op dezelfde wijze voorgesteld als de schepping van de mens.

255 Zie ook: Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 36-38.

het werkwoord רדה, is het gevolg van de wijze waarop hij geschapen wordt, en niet de betekenis zelf van deze scheppingswijze.

In de verzen 28c-28g wordt de mens eveneens centraal gesteld als *trajector*. Hij dient vijf taken te vervullen, uitgedrukt in vijf temporele relaties, waarbij steeds de aarde of de dieren die de aarde bewonen een rol spelen: de aarde of de dieren vormen de *landmark* (de verzen 28e-g), of de aarde wordt verondersteld als referentiepunt waar de temporele relatie zich afspeelt (de verzen 28c-d). De eerste drie taken worden ook opgelegd aan de dieren in het water en aan de vogels (de verzen 22c-f), al is de derde taak afhankelijk van waar de betreffende dieren leven, de laatste twee zijn voorbehouden aan de mens. De taak om te heersen is reeds genoemd in vers 26c en wordt hierdoor benadrukt.

De verzen 29-30 benadrukken wederom dat de mens niet los gezien kan worden van God: God vormt de *trajector* die de mens als *landmark* voedsel verschaft. Dit geldt eveneens voor de dieren, die hier naast de mens worden gezet als vergelijkbare *landmark* ten opzichte van de *trajector* God.

Als we de schepping van de mens vergelijken met de schepping van de lampen en de flora en de fauna, komt naar voren dat de schepping van de mens het meest uitgebreid beschreven wordt: er wordt zowel gesproken over zijn wezen, namelijk צֶלֶם en דְּמוּת van God en mannelijk en vrouwelijk, als over zijn taken, waarbij het mogen heersen benadrukt wordt. Over het gewas en het geboomte wordt echter alleen gezegd wat hun wezen is: als het groen op de aarde ontstaat, wordt de specifieke *instance* vruchtgeboomte in vers 11b, verder toegelicht in de verzen 11c-d: het draagt vruchten naar zijn soort (één handeling wordt uitgedrukt door middel van een temporele en een atemporele relatie) met zaad erin (atemporele relatie). In vers 12b geldt dit voor de *instance* gewas uit vers 12a: dit is zaadgevend naar zijn soort (één handeling wordt uitgedrukt door middel van twee atemporele relaties), en in de verzen 12c-d voor de *instance* geboomte: het is vruchtdragend met zaad erin naar zijn soort (wederom uitgedrukt door middel van atemporele relaties). Bij de hemellichamen worden daarentegen alleen hun functies beschreven door middel van drie atemporele relaties met een *infinitivus constructus*. Deze betreffen het licht geven op de aarde, het heersen over de dag en over de nacht, en het scheiden tussen het licht en tussen de duisternis (de verzen 17b-18b).[256] Met betrekking tot de dieren wordt gezegd in de verzen 21a en 25a dat zij gemaakt of geschapen worden (temporele relatie) naar hun soort (atemporele relatie); dit is hun wezen.

256 In vers 14d staat daarnaast dat de lampen moeten dienen als teken. Dit wordt uitgedrukt door middel van een temporele in combinatie met een atemporele relatie.

4.4 De (a)temporele relaties geprofileerd door middel van de werkwoorden עשׂה en ברא

4.4.1. Het werkwoord ברא

De schepping van de mens בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ en בְּצֶלֶם אֱלֹהִים wordt beschreven aan de hand van twee verschillende temporele relaties. In vers 26b is sprake van een complexe temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het werkwoord עשׂה, in de verzen 27a-b van een complexe temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het werkwoord ברא. Dit laatste werkwoord wordt gebruikt in de stamformatie *qal* en komt in totaal in deze stamformatie zesendertig keer voor in de Hebreeuwse Bijbel.[257] In de passieve stamformatie *nif'al* wordt het werkwoord tien keer gebruikt.[258]

Als we het gebruik van het werkwoord in de stamformatie *qal* onderzoeken, valt op dat God of de Heer altijd de *trajector* is van de temporele relatie (*wayyiqtol*-, *yiqtol*- of *qatal*-vorm) of atemporele relatie (participium) die geprofileerd wordt.[259] Dit is de reden dat het werkwoord niet gebruikt kan worden in vers 26b: in dit vers wordt de *trajector* gevormd door de eerste persoon meervoud, omdat God spreekt tot zijn hemels hof. In de meeste verzen is sprake van één landmark, die tevens altijd expliciet wordt benoemd.[260] Deze *landmark* kan de mensheid als zodanig zijn (bijvoorbeeld Deut. 4:32), maar ook een specifieke mens (Adam in Gen. 5:1b, de smid en de vernietiger in Jes. 54:16[261]). De *landmark* kan daarnaast verwijzen naar de schepping als geheel (Gen. 2:3; Jes. 40:26), of betrekking hebben op een specifiek aspect van de schepping, zoals fenomenen van de natuur (Jes. 41:20[262]), of een land of stad (Israël in Jes. 43:15,[263] Jeruzalem in Jes. 65:18). Andere *landmarks* zijn iets nieuws (Num. 16:30; Jer. 31:22[264]), gerechtigheid (Jes. 45:8[265]), het- of datgene (Jes. 65:18[266]), lippen die vrucht dragen (Jes. 57:19) of een zuiver hart (Ps. 51:12).

---

257 L. Koehler, W. Baumgartner, M.E.J. Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1 (Leiden: Brill, 2001), 153. Het komt daarnaast ook voor in Sir. 3:16; 15:14.

258 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 154.

259 Zie ook G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren (hrsgs), "ברא". *ThWAT* 1: 769-777. Willem A. VanGemeren, ed., "ברא". *NIDOTTE* 1: 728-735.

260 Zie ook Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, "To Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen 1:1-2:4a," *JHS* 10, a. 3 (2010), 13.

261 In dit vers wordt het werkwoord ברא aldus tweemaal gebruikt en zijn er twee verschillende *landmarks.*

262 In Jes. 41:20 is sprake van een suffixpronomen derde persoon vrouwelijk enkelvoud. Dit pronomen verwijst naar verschillende handelingen van God. Het is aldus niet zo dat verschillende *landmarks* tegelijkertijd onderscheiden worden bij het werkwoord.

263 Hier wordt ook verwezen naar de bevolking van Israël.

264 In het Hebreeuws wordt dit echter op twee verschillende manieren uitgedrukt: door middel van het woord בְּרִיאָה in Num. 16:30 en door middel van het woord חָדָשׁ in Jer. 31:22.

265 Het kan hierbij ook gaan om gerechtigheid en heil. Zij worden echter hier gezien als nauw verwant aan elkaar en drukken als het ware één concept uit.

266 In dit vers wordt het werkwoord ברא aldus tweemaal gebruikt.

God kan daarnaast door middel van een participium dat nominaal gebruikt wordt, beschreven worden als schepper. In dit geval wordt hij beschouwd als schepper van de mens (Jes. 43:1; Pred. 12:1).

In alle verzen waarin het werkwoord in de stamformatie *nif'al* gebruikt wordt, waardoor de geschapen dingen of mensen de *trajector* vormen, wordt eveneens verondersteld of vermeld dat zij geschapen zijn door God of de Heer. Er is driemaal sprake van een temporele relatie, met als *trajector* de Ammonieten (Ez. 21:35), wonderen (Ex. 34:10) of nieuwe dingen (Jes. 48:7). In Gen. 5:2c; Ez. 28:13.15 is sprake van een *infinitivus constructus*, in Ps. 102:19 van een participium. In Gen. 5:2c zijn de mensen de *trajector*, in Ez. 28:13.15 is dit de koning van Tyrus en in Ps. 102:19 het volk.

In beide stamformaties drukt het werkwoord uit dat de *trajector* God of de Heer een handeling verricht waardoor de *landmark* ontstaat.

In een aantal verzen, waarin het werkwoord in de stamformatie *qal* gebruikt wordt, kunnen echter twee *landmarks* onderscheiden worden. Deze *landmarks* zijn de hemel en de aarde (Gen. 1:1) en de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (Jes. 65:17), de grote zeemonsters en alle krioelende levende wezens (Gen. 1:21a), een wolk bij dag en rook met een glans van een vuur 's nachts (Jes. 4:5), en noord en zuid (Ps. 89:13). Ook in de stamformatie *nif'al* komt het voor dat er meerdere *trajectors* genoemd worden, namelijk de hemel en de aarde (Gen. 2:4), de zee en de dieren in de zee (Ps. 104:24-30) of de hemellichamen, de hemel[267] en het water boven de hemel (Ps. 148:3-5). In totaal kunnen dus acht verzen onderscheiden worden, in drie verschillende Bijbelboeken, waarin sprake is van twee of drie *landmarks*. Dit roept de vraag op of het werkwoord ברא hier iets anders profileert of dat er sprake is van een andere basis, waardoor er niet één maar twee of meer *landmarks* onderscheiden kunnen worden.

Als we de *landmarks* specifieker bekijken, wordt duidelijk dat ze beschouwd kunnen worden als relationele zelfstandige naamwoorden. Ze veronderstellen elkaar: de ene entiteit kan niet los van de andere bestaan. Als bijvoorbeeld de *trajector* God of de Heer de hemel laat ontstaan, laat hij eveneens de aarde ontstaan. Zo veronderstellen ook het uitspansel dat als hemel functioneert en de hemellichamen die aan dit uitspansel een plaats krijgen elkaar, en het uitspansel en het water dat zich boven het uitspansel bevindt, daar in Gen. 1:6-8a zichtbaar is geworden dat het uitspansel de scheiding vormt tussen de wateren onder en boven het uitspansel. Op dezelfde wijze horen de zee en de dieren die in de zee leven bij elkaar, en kan de Heer het noorden niet scheppen als hij ook niet het zuiden schept. In Jes. 4:5 ten slotte wordt verteld dat de Heer overdag Sion beschermt met een wolk tegen de warmte, en aldus zorgt voor schaduw en donkerte, en hij 's nachts de stad beschermt door een vuur dat licht

267 De hemel in Ps. 148:5 betreft het uitspansel dat genoemd is in Gen. 1:7a-8a en dat de functie krijgt van hemel, en niet de hemel uit Gen. 1:1 en 2:4.

geeft.[268] Beide aspecten samen verwijzen naar de goddelijke glans of glorie en worden tevens genoemd in Ex. 13:21-22; 33:9; 40:34-38.[269] Het werkwoord ברא profileert aldus dat de *trajector* God de *landmark*, of de *landmarks* daar ze niet los van elkaar kunnen bestaan, laat ontstaan.

De relationele zelfstandige naamwoorden hoeven niet per definitie samen genoemd te worden: er kan bijvoorbeeld ook alleen iets gezegd worden over de aarde of over de hemel. Maar bij beide woorden zit het andere woord in de basis opgesloten: het wordt in dat geval niet geprofileerd, maar wel verondersteld.

Ook de mens wordt, zo is in het voorafgaande duidelijk geworden, voorgesteld als relationeel wezen. Zoals een vader nooit geheel los gezien kan worden van zijn kind of kinderen, kan de mens nooit los gezien worden van God. Dat het woord הָאָדָם meer profileert dan een persoon die leeft op aarde, wordt uitgedrukt door middel van de atemporele relatie בְּצַלְמוֹ in vers 27a en בְּצֶלֶם אֱלֹהִים in vers 27b in combinatie met het werkwoord ברא, en de atemporele relaties בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ in vers 26b, de atemporele relatie בִּדְמוּת אֱלֹהִים in Gen. 5:1b en בְּצֶלֶם אֱלֹהִים in 9:6c in combinatie met het werkwoord עשׂה die de *landmark* mens verder invullen en hem zijn relationele karakter geven. Ze maken duidelijk dat de mens verbonden is met God: dit is de basis die altijd verondersteld wordt. In de andere verzen waarin de mens de *landmark* vormt bij het werkwoord ברא, namelijk Gen. 6:7; Deut. 4:32; Jes. 43:7; 45:12; Ps. 89:48; Mal. 2:10, hoeft de relatie tussen mens en God niet benoemd te worden, maar wordt deze wel verondersteld in de basis van het woord.

Het relationele karakter van de mens kent daarnaast een tweede aspect: de mens wordt geschapen als mannelijk en vrouwelijk. Als God het mannelijke schept, schept hij automatisch ook het vrouwelijke en vice versa. Overigens dient opgemerkt te worden dat, als er gekeken wordt naar de andere verzen waarin de mens of een specifieke mens de *landmark* is van het werkwoord ברא, vers 27c het enige vers is waarin sprake is van atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van bijvoeglijke naamwoorden. In die zin is dit vers uniek.

Er zijn wel enkele verzen waarin, evenals in Gen. 1:27a-b, naast een temporele relatie met het werkwoord ברא, een atemporele relatie geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel. Het betreft Jes. 43:7; 54:16[270]; Ps. 89:48. De atemporele relatie drukt steeds het doel van de scheppende handeling uit.[271] De verzen 27a-b zijn aldus niet uniek in het samenspel van een temporele en atemporele relatie, maar het zijn wel de

268 Rudolf Kilian, *Jesaja 1-12* (NEchtB 17; Würzburg: Echter, 1986), 39.
269 Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19; New York: Doubleday, 2000), 204.
270 Het betreft de tweede vindplaats van het werkwoord ברא in dit vers.
271 In Deut. 4:32 en Jes. 45:12 is weliswaar ook sprake van een atemporele relatie, maar deze geeft de plaats van de schepping weer, namelijk op de aarde.

enige verzen waarin deze relaties niet aangeven met welk doel de *landmark* geschapen is, maar wat zijn wezen is.

4.4.1.1. Excursie: Van Woldes visie op het werkwoord ברא

Het werkwoord ברא wordt in deze perikoop tevens gebruikt in de verzen 1:1a.21a; 2:3d. Van Wolde heeft op basis van haar cognitieve analysemethode onderzocht wat het werkwoord betekent in deze verzen.[272] Als in vers 1:1a het werkwoord als 'scheppen' vertaald wordt, zo geeft Van Wolde aan, kunnen de verzen 6 en 9 als herhaling worden beschouwd. Het is echter ook mogelijk dat het werkwoord anders vertaald dient te worden, of dat het vers een titel of een samenvatting van wat komen gaat, weergeeft. In het vers voert God een handeling uit ten aanzien van twee objecten. Beide objecten, הַשָּׁמַיִם, *de hemel*, en הָאָרֶץ, *de aarde*, hebben een bepaald lidwoord. Dit wil zeggen dat zij bekend zijn bij de schrijver en lezer. Het laat zien dat de mens een wereldbeeld had dat minimaal uit twee componenten bestaat. In de verzen 2-3 komt daarnaast naar voren dat de wereld bestaat uit de תְּהוֹם: de diepte onder de aarde gevuld met water.[273]

Over de hemel wordt in de verzen 6-7 verteld dat God deze maakt, zodat er scheiding komt tussen de wateren boven en onder deze hemel. In de verzen 9-10 wordt het water verzameld op één punt, zodat er droog land ontstaat. Er vinden dus twee ruimtelijke bewegingen oftewel scheidingen plaats, waardoor er verschillende ruimtelijke gebieden ontstaan. Op basis hiervan concludeert Van Wolde dat als het woord ברא betrekking heeft op deze transformatie, het een proces van ruimtelijke scheiding aangeeft.[274]

In vers 21a, zo stelt Van Wolde, worden drie verschillende groepen dieren genoemd. Twee groepen zijn reeds genoemd in vers 20, behalve הַתַּנִּינִם, *de zeemonsters*. Zij worden hier benoemd in combinatie met het bepaald lidwoord en zijn bekend bij de auteur en de lezer: binnen hun wereldbeeld leven de zeemonsters in de תְּהוֹם. Zij leefden er reeds voor de schepping en kunnen zich niet voortplanten, en worden daarom niet aangesproken in vers 22. Het werkwoord ברא in vers 21a kan aldus niet weergeven dat de zeemonsters geschapen worden, aangezien ze al bestaan. Wat ontbreekt, zo meent Van Wolde, is de ruimtelijke scheiding waardoor iedere groep een eigen ruimte krijgt om te leven: de zeemonsters in de diepte onder de aarde, de zeedieren in het water op

272 Tevens dient opgemerkt te worden dat Van Wolde ook Gen. 2:4a bestudeert, daar zij van mening is dat dit vers het slotvers van de perikoop is. Ze meent dat het vers terugverwijst naar Gen. 1:1a en het gehele verhaal evalueert en afsluit. In beide verzen heeft het werkwoord ברא dezelfde betekenis. Zie: Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," *JSOT* 34.1 (2009): 19. Van Wolde, *Terug naar het begin* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2009), 14. In het vervolg zal ik, behalve bij de vertaling van vers 27a, niet meer verwijzen naar Van Woldes inaugurele rede *Terug naar het begin*, daar haar visie volledig naar voren komt in *Reframing Biblical Studies* en in beide hier gebruikte artikelen.

273 Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," 6-8. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 185.

274 Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," 9-10, 12-13. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 187-190.

de aarde en de vogels in de lucht. Dit wordt uitgedrukt door middel van het werkwoord ברא. Dit is tevens de reden dat het werkwoord ontbreekt in de verzen 24-25: de dieren leven allemaal op de aarde en hoeven niet gescheiden te worden van elkaar.[275]

In haar bespreking van de verzen 26-27 maakt Van Wolde gebruik van de visie van Garr wat de preposities בְּ en כְּ en de betekenis van צֶלֶם en דְּמוּת betreft.[276] In de verzen 27a-b is sprake van het voorzetsel בְּ. Dit duidt nabijheid aan tussen God en mens. De mens, die de *landmark* vormt, wordt gesitueerd binnen de eenheid God, die de *trajector* is, en het werkwoord ברא drukt uit dat God de mens scheidt van zichzelf, om precies te zijn van het aspect van hem dat hij zijn beeld noemt. Het werkwoord wordt hier gebruikt in combinatie met een direct object, die de primaire *landmark* vormt. De verdere beschrijving van de mens als בְּצַלְמוֹ vormt de secundaire *landmark*. Het startpunt in het vers is God en de mens bevindt zich eerst binnen deze eenheid, maar wordt hiervan gescheiden en krijgt een eigen plaats op de wereld. In vers 27c wordt eveneens het werkwoord ברא gebruikt en drukt het uit dat God een onderscheid maakt binnen de mens, namelijk in mannelijk en vrouwelijk.[277]

Van Wolde meent dat Gen. 2:3d, dat als betrekkelijke bijzin beschouwd kan worden, geen toelichting vormt op כָּל־מְלַאכְתּוֹ, *al zijn werk*, uit vers 3c, maar op יוֹם הַשְּׁבִיעִי, *de zevende dag*, uit de verzen 3a-b. Van Wolde geeft hiervoor twee argumenten. Allereerst wordt het subject God opnieuw genoemd in vers 3d, wat niet het geval is in de verzen 1:31b; 2:2a-b waarin terugverwezen wordt naar het werk van God. Ten tweede volgt op vers 3d de *infinitivus constructus* לַעֲשׂוֹת in vers 3e. Deze infinitief legt de voorafgaande handeling, uitgedrukt door middel van het werkwoord ברא, uit. Vers 3 vertelt dat God de zevende dag zegende en hem heiligde, wat wil zeggen dat hij hem apart zet (de verzen 3a-b), namelijk omdat God op die dag rustte van al zijn werk (vers 3c) en omdat hij hem gescheiden had bij het maken van de andere dagen (de verzen 3d-e). Wederom dient het woord ברא vertaald te worden als 'scheiden'.[278]

De hypothese van Van Wolde is aldus dat het werkwoord ברא een verandering profileert tussen de *trajector* God en twee of drie primaire *landmarks* of een primaire *landmark* die verbonden wordt aan een tweede secundaire *landmark*. In het temporele proces verplaatst God de primaire *landmarks*, zodat zij aan het einde van de handeling van elkaar gescheiden zijn, of verplaatst God de primaire *landmark*, zodat hij aan het einde van de handeling gescheiden is van de secundaire *landmark*.[279]

---

275 Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," 13-14. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 191-192.

276 Deze visie van Garr is besproken in paragraaf 4 van hoofdstuk 3.

277 Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," 16-17. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 194-195. Van Wolde vertaalt vers 27a als volgt: *God scheidde de mens, die (in) zijn beeld is, van zichzelf*. Zie: Van Wolde, *Terug naar het begin*, 13.

278 Van Wolde, "Why the Verb bara Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a," 18. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 196-197.

279 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 198-199.

Van Wolde, samen met Robert Rezetko, onderbouwt haar hypothese door enkele andere verzen te bespreken waarin het werkwoord gebruikt wordt. In Jos. 17:15.18 bijvoorbeeld, waarin sprake is van een *pi'el*-vorm van het werkwoord, geeft het werkwoord weer dat er ruimte gemaakt wordt door middel van het kappen van bomen. In Num. 16:30, waarin het werkwoord in de stamformatie *qal* gebruikt wordt, drukt het werkwoord een ruimtelijke scheiding uit: de Heer plaatst zich op een afstand van de mannen Korach, Datan en Abiram door hen naar het dodenrijk te zenden. De hypothese die Van Wolde en Rezetko op basis van onder andere deze verzen en Gen. 1:1-2:4a formuleren, is dat het werkwoord in de stamformatie *qal* het temporele proces uitdrukt van een scheiding binnen de ruimtelijke eenheid van iets, zodat objecten of fenomenen van elkaar gescheiden worden, op een afstand van elkaar geplaatst worden of zodat er binnen de eenheid ruimte ontstaat. Als er sprake is van een *pi'el*, wil dit zeggen dat de handeling geïntensiveerd wordt, wordt uitgevoerd met geweld of met behulp van een instrument dat met kracht of geweld bediend dient te worden.[280]

In een latere publicatie onderbouwt Van Wolde wederom dat het werkwoord 'scheiden' betekent. De bespreking van de verzen 1-10 verschilt van die in de eerdere publicaties. Van Wolde geeft aan dat in het woord בְּרֵאשִׁית in vers 1 het bepaald lidwoord ontbreekt. Syntactisch gezien kan het woord het beste begrepen worden als 'in het begin van'. Het woord staat in de *status-constructus* in een betrekkelijke bijzin, zodat vers 1 verder doorloopt in het volgende vers of de volgende verzen. Hierdoor wordt in vers 1 niet de eerste handeling van God beschreven, maar het startpunt van de handeling die beschreven wordt door middel van het werkwoord ברא in relatie met vers 2. In vers 2a (in mijn werkvertaling aangeduid als de clauses 2a-b) wordt de situatie beschreven waar de aarde en de hemel, de directe objecten uit vers 1, zich in bevinden. In vers 2b (in mijn werkvertaling benoemd als clause 2c) wordt de handeling die in vers 1 is aangeduid met het werkwoord ברא, beschreven. Samen beschrijven de verzen 1 en 2 hoe God de aarde en de hemel van elkaar scheidt, door met zijn wind of adem voortdurend over de wateren te bewegen. Zo wordt er een ruimte gecreëerd tussen de wateren, zodat God later het hemelse gewelf kan maken om deze wateren van elkaar te scheiden (de verzen 6-8). In de verzen 6-10 ontstaan vier eigen ruimtelijke gebieden, namelijk de wateren boven de hemel, het hemelse gewelf, de aarde met droog land en met zeeën, en de wateren onder de aarde. Steeds ontstaan deze ruimtes door scheidingen die gemaakt worden. De enige scheiding die echter ontbreekt, is de scheiding tussen het hemelse gewelf en de aarde, daar de scheiding tussen hemel en aarde al besproken is in de verzen 1-2. Gods adem vult de ruimte tussen de hemel en de aarde, zodat *Lebensraum* ontstaat voor de levende wezens en zij kunnen ademen.[281]

---

280 Ellen van Wolde, Robert Rezetko, "Semantics and the Semantics of ברא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel," *JHS* 11 (2011): 12-14.

281 Ellen van Wolde, "Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb ברא," in *VT* 67 (2017): 631-633.

Ten aanzien van de oorspronkelijke hypothese van Van Wolde, kan gesteld worden dat bij deze hypothese verschillende kritische kanttekeningen gemaakt kunnen worden. Van Wolde meent dat, als het werkwoord ברא in Gen. 1:1 het laten ontstaan van de hemel en de aarde beschrijft, de verzen 6 en 9 een herhaling bevatten. Van Wolde geeft echter niet aan waarom het werkwoord betrekking moet hebben op deze verzen. Er wordt inderdaad, evenals in vers 1, gesproken over de hemel en de aarde, maar dit wil niet zeggen dat het werkwoord de handelingen uit deze verzen omvat. Dit kan alleen als vers 1 als titel of samenvatting wordt beschouwd en dan hoeft het werkwoord niet per se betrekking te hebben op de verzen 6-10, maar kan het verwijzen naar (de) handelingen of gebeurtenissen uit de hele perikoop. Bovendien beargumenteert Van Wolde niet duidelijk waarom vers 1 beschouwd dient te worden als samenvatting van de perikoop.

Een andere mogelijkheid is dat vers 1 een handeling van God aangaande de hemel en de aarde beschrijft. In vers 7 maakt God vervolgens een uitspansel en hij geeft dit uitspansel de naam hemel, daar dit de hemel is die de mensen kunnen zien vanaf de aarde. De aarde is bedekt met water totdat God het water verzamelt op één punt, zodat het droge land ontstaat (vers 9).[282] In vers 1 komt in dit geval niet naar voren dat het werkwoord ברא profileert dat de *trajector* God een scheiding maakt tussen twee verschillende *landmarks*, maar lijkt het werkwoord eerder te profileren dat God de beide *landmarks* laat ontstaan. De beide *landmarks* zijn relationele zelfstandige naamwoorden en veronderstellen elkaar, maar vormen geen eenheid die van elkaar gescheiden moeten worden. Ze horen louter bij elkaar en ontstaan aldus beide op hetzelfde moment.

In vers 21 kan alleen aangenomen worden dat het werkwoord ברא profileert dat de *trajector* God *landmarks* van elkaar scheidt, als vers 20 niet beschouwd wordt als voorstel van God, gevolgd door de uitvoering van dit voorstel in vers 21, maar als performatief taalgebruik, waarvan eveneens sprake is in de verzen 3b; 9b-c en mogelijk ook in de verzen 11b-d. Als we echter de verzen 20-21 bestuderen, lijken ze eerder overeen te komen met de verzen 6b-7d, waarin God na het doen van zijn voorstel dit voorstel direct uitvoert, en in mindere mate met de verzen 14b-18b en 24b-25a, waar tussen het voorstel van God en de uitvoering ervan de clause וַיְהִי־כֵן is opgenomen. Als er alleen sprake is van performatief taalgebruik, volgt hierop direct de zojuist genoemde clause וַיְהִי־כֵן en dat is niet het geval in vers 21. In vers 20 doet God aldus een voorstel en in vers 21 voert hij zijn voorstel uit.[283]

---

282 Deze visie is reeds naar voren gekomen in de semantische analyse van de perikoop.

283 Ook Maarten Baasten en Bob Becking en Marjo Korpel pleiten voor deze interpretatie. Zie: Martin Baasten, "Scheppen of scheiden? Over de interpretatie van Genesis I," *MAW* 28, no. 4 (2009): 8. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, "To Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen 1:1-2:4a," *JHS* (2010): 11.

Van Wolde merkt terecht op dat in vers 20 de zeemonsters niet genoemd worden. De levende wezens worden echter in vers 20 niet precies hetzelfde benoemd als in vers 21. Dit kan erop wijzen dat het niet de bedoeling van de auteur was om een precieze parallel te maken tussen beide verzen. Dat de zeemonsters ontbreken in vers 20, is daarom niet problematisch. Bovendien, als de argumentatie gevolgd wordt dat de zeemonsters reeds vóór de schepping in de wateren leefden onder de aarde, kan de vraag gesteld worden waarom zij gescheiden dienen te worden van de dieren die leven in de zee. Als God de dieren die leven in het water, laat ontstaan, laat hij ze toch ontstaan in de zeeën en niet in de wateren onder de aarde?[284] Er kan aldus geconcludeerd worden dat in vers 21 God zijn voorstel uitvoert. Het werkwoord ברא lijkt te profileren dat God als *trajector* de *landmarks* tot ontstaan brengt.

Van Wolde stelt verder dat vers 26 beschrijft hoe de mens gemaakt wordt door God en dat dientengevolge het werkwoord ברא in vers 27 een ander proces beschrijft. Beide verzen kunnen echter vergeleken worden met de verzen 20-21, daar na vers 26 de clause וַיְהִי־כֵן ontbreekt en de verzen sterker overeenkomen met de verzen 6b-7d. Vers 26 kan kortom beschouwd worden als *Wortbericht* en vers 27 als *Tatbericht*, en het werkwoord ברא beschrijft het ontstaan van de mens. Bovendien komt in vers 27 niet naar voren dat het werkwoord profileert dat de *trajector* twee *landmarks* van elkaar scheidt. In de verzen 27a-b is deze interpretatie alleen mogelijk als het woord צֶלֶם als (secundaire) *landmark* beschouwd wordt, waarvan de mens als primaire *landmark* gescheiden wordt. Ik heb echter beargumenteerd dat de temporele en atemporele relatie samen één handeling weergeven en dat de mens en het begrip צֶלֶם bij elkaar horen. Bovendien vormt het woord צֶלֶם, daar het deel uitmaakt van een atemporele relatie, niet de secundaire *landmark* bij het werkwoord ברא, maar de *landmark* van deze atemporele relatie. In de vertaling van Van Wolde worden de temporele en atemporele relatie echter niet met elkaar verbonden tot één handeling en krijgt het voorzetsel בְּ een andere rol: de mens wordt door God van צֶלֶם van God gescheiden. In deze vertaling drukken aldus de woorden ברא en צֶלֶם niet één handeling uit en lijkt de frase 'van zichzelf' te zijn ingevoegd.[285]

De hypothese van Van Wolde en Rezetko verschilt van de eerder opgestelde hypothese door Van Wolde, daar er alleen wordt aangenomen dat het werkwoord ברא uitdrukt dat er objecten of fenomenen van elkaar gescheiden worden en er niet gesteld wordt dat deze objecten de *landmarks* vormen van het werkwoord. In de genoemde verzen kan bovendien slechts één *landmark* onderscheiden worden. Zo vormt in Num. 16:30 בְּרִיאָה de *landmark*. Deze *landmark* wordt echter niet gescheiden van iets anders, maar de *trajector* God scheidt zich van de mannen en dit wordt aangeduid

284 Becking and Korpel, "To Separate or to Construct," 10-11 merken daarnaast op dat in andere teksten in de Hebreeuwse Bijbel de zeemonsters wel leven in zee en dat dit eveneens het geval is in verschillende teksten uit het Oude Nabije Oosten.

285 Op dit laatste aspect wijst ook Baasten, "Scheppen of scheiden?," 8-9.

door de frase וְאִם־בְּרִיאָה יִבְרָא. Het werkwoord ברא kan dit aanduiden, maar het is niet zo dat het werkwoord twee objecten of *landmarks* kent die van elkaar gescheiden worden. In Ex. 34:10 is van eenzelfde situatie sprake. In dit vers wordt het werkwoord gebruikt in de *nif'al*, zodat wat gewoonlijk de *landmark* zou zijn bij het werkwoord ברא als het in de stamformatie *qal* gebruikt zou worden, namelijk נִפְלְאֹת, nu de *trajector* vormt. Als deze wonderen gescheiden worden, is er geen tweede *landmark* of object waarvan ze gescheiden worden. Als het gaat om de consequentie, dat namelijk door de wonderen de Israëlieten gescheiden worden van de andere volkeren, zijn dit niet de *landmarks* bij het werkwoord ברא. De oorspronkelijke hypothese dat er sprake is van twee *landmarks* klopt hier niet en het is onvoldoende duidelijk op welke elementen de nieuwe hypothese gestoeld is. In Jes. 40:26 wordt de *landmark* gevormd door אֵלֶּה, dat in tweede instantie geïnterpreteerd kan worden als verwijzend naar twee verschillende dingen, namelijk de hemel en de aarde. Hier zou aldus de oorspronkelijke hypothese wel op kunnen gaan, maar de hemel en de aarde zijn relationele zelfstandige naamwoorden die elkaar veronderstellen. Ook met betrekking tot dit vers kan aldus de vraag gesteld worden of het werkwoord ברא wil zeggen dat twee objecten of fenomenen van elkaar gescheiden worden.

In haar laatste publicatie merkt Van Wolde twee verschillende dingen op. Allereerst stelt ze dat de hemel en de aarde van elkaar gescheiden worden, zodat er ruimte ontstaat waarin later het hemelse gewelf geplaatst kan worden. Daarnaast stelt zij dat de hemel en de aarde van elkaar gescheiden worden, zodat er *Lebensraum* ontstaat. De vraag die echter gesteld kan worden, is waarom er eerst een ruimte gemaakt dient te worden, zodat God het hemelse gewelf kan maken en plaatsen. Scheidt hij niet de wateren juist door het maken van het gewelf? Waarom moet er eerst een 'lege ruimte' zijn, waarin het gewelf geplaatst kan worden? Tevens dient de vraag gesteld te worden of het mentale beeld van de Israëlieten is dat er *Lebensraum* ontstaat op het moment dat de hemel gemaakt wordt of dat dit een losse handeling van God vereist, zoals in de visie van Van Wolde. Blijven het hemelse gewelf enerzijds en het droge land en de zeeën anderzijds als het ware tegen elkaar aangeplakt, waardoor er eerst een scheiding gemaakt dient te worden, of impliceert het ontstaan van droog land dat dit land omgeven is door lucht? Om dit vast te kunnen stellen, dient meer onderzoek verricht te worden naar het cognitieve wereldbeeld, hier in de letterlijke zin van het woord, van de Israëlieten, namelijk hoe zij zich de wereld, de hemel en de ruimte onder de aarde, voorstelden. Daarnaast wordt onvoldoende duidelijk gemaakt, waarom, vanuit syntactisch oogpunt, vers 2b betrekking heeft op vers 1. Hoe verhouden deze verzen zich dan tot vers 3a, waarin sprake is van een *wayyiqtol*-vorm? Tevens dient onderzocht te worden of de *status-constructus*verbinding וְרוּחַ אֱלֹהִים de betekenis kan hebben van adem, die ervoor zorgt dat ook de dieren en de mens die later geschapen worden, kunnen ademen.

Mijn conclusie is dat de hypothesen van Van Wolde weerlegd kunnen worden op basis van syntactisch, semantisch en cognitief onderzoek naar Gen. 1:1-2:3. Alle verzen waarin het werkwoord ברא gebruikt wordt, dienen (opnieuw) onderzocht te worden in een syntactisch, semantisch en cognitief onderzoek om na te gaan wat het werkwoord exact profileert ten opzichte van welke basis, om zo vast te stellen welk concept het werkwoord weergeeft en in hoeverre dit aansluit bij de zojuist besproken hypothesen.[286] In deze studie wordt hier een aanzet tot gegeven en ben ik tot de voorlopige conclusie gekomen dat het werkwoord profileert dat de *trajector* God of de Heer de *landmark*, of meerdere *landmarks* die elkaar veronderstellen, laat ontstaan.

4.4.2. Het werkwoord עשׂה

Het werkwoord עשׂה wordt in de Hebreeuwse Bijbel meer dan 2600 keer gebruikt, overwegend in de stamformatie *qal*.[287] Het kan verschillende dingen profileren, waaronder dat de *trajector* de *landmark* laat ontstaan, zoals hier in Gen. 1:1-2:3. In deze perikoop is God de *trajector*; maar ook de mensheid als zodanig (bijvoorbeeld Ex. 20:4), een specifieke groep mensen (bijvoorbeeld Ex. 5:16) of een specifiek persoon (bijvoorbeeld Gen. 6:14) kan als *trajector* fungeren. Meestal kent het werkwoord één *landmark,* hoewel meerdere *landmarks* mogelijk zijn.

Binnen het domein *schepping* kan het werkwoord samen gebruikt worden met het werkwoord ברא. Dit is niet alleen het geval in Gen. 1:26-27, maar ook in 2:3-4; 5:1; 6:7; Jes. 41:20; 43:7; 45:7.12.18; Am. 4:13.[288] Beide werkwoorden profileren dat de *trajector* God de *landmark* laat ontstaan. Deze *landmark* kan betrekking hebben op de mens en/of de dieren (bijvoorbeeld Gen. 5:1), maar ook op het geheel van de schepping (Gen. 2:3) of op een of meerdere aspecten ervan buiten dier en mens (bijvoorbeeld Jes. 41:20).

Daarnaast wordt het werkwoord עשׂה binnen het domein *schepping* gebruikt in de verzen Gen. 2:18; 9:6; 2 Kon. 19:15; Ps. 95:5; 104:19; 115:15; 118:24; 121:2; 124:8; 134:3; 136:7-9;[289] 146:6; Job 9:9; 28:25; 31:15; Pred. 3:11; Jes. 37:16; 44:24; 66:22; Jer. 27:5; 32:17; Am. 5:8; Jon. 1:9. Ook in deze verzen profileert het werkwoord, in een temporele of in een atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium, dat de *trajector* God de *landmark*(*s*) laat ontstaan. De *landmark* kan de mens (Gen. 9:6) of een specifieke mens zijn (bijvoorbeeld Gen. 2:18), maar ook het geheel van de schepping (bijvoorbeeld Pred. 3:11) of een of meerdere andere aspecten van de

286 Overigens geeft Van Wolde, "Scheppen of scheiden?," 26 zelf ook aan dat haar hypothese een hypothese is en aldus getoetst dient te worden aan iedere andere tekst waarin het werkwoord ברא gebruikt wordt.

287 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 889-893.

288 Ook in Ex. 34:10 komen beide werkwoorden samen voor, maar speelt het domein *schepping* geen (grote) rol.

289 De verzen 8 en 9 hebben de vorm van een ellips: in beide verzen dient het werkwoord עשׂה verondersteld te worden.

schepping, zoals de hemel en de aarde (bijvoorbeeld 2 Kon. 19:15) of de hemellichamen (bijvoorbeeld Job 9:9).

Ten slotte zijn er ook verzen waarin God door middel van een atemporele relatie als gevolg van het gebruik van een participium, als maker wordt voorgesteld. Ook in deze verzen wordt uitgedrukt dat God de *landmark* laat ontstaan. Het betreft Job 4:17; 32:22; 35:10; 40:19; Ps. 95:6; Spr. 14:31; 17:5; 22:2; Jes. 17:7; 22:11; 51:13; 54:5; Hos. 8:14. De *landmark* is de mens of een specifieke persoon, behalve in Hos. 8:14 en Job 40:19.

De beide werkwoorden profileren aldus binnen het domein *schepping* hetzelfde, waarbij sprake is van dezelfde *trajector* en van dezelfde type *landmarks*, en lijken dus uitwisselbaar te zijn. In Gen. 1:27 is bijvoorbeeld sprake van het werkwoord ברא, terwijl in Gen. 5:1b en 9:6c het werkwoord עשׂה gebruikt is, en in Gen. 2:3 komt naar voren dat ברא als vorm van עשׂה beschouwd kan worden.[290]

4.5 De (a)temporele relaties geprofileerd door middel van de werkwoorden משׁל en רדה

Nadat God het voorstel doet om de mens te maken (vers 26b), geeft hij aan waarom hij dit voorstel doet: opdat de mens heerst over de vissen, het gevogelte, het vee, de aarde en het kruipend gedierte (vers 26c). De mens vormt aldus in dit vers de *trajector* bij de temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het werkwoord רדה. Bij deze relatie zijn de vijf zojuist genoemde *landmarks* betrokken, die door middel van het voorzetsel בְּ aan het werkwoord verbonden worden. In vers 28g wordt de temporele relatie herhaald met als *landmarks* de vissen, het gevogelte en het levend gedierte. De *landmark* aarde ontbreekt, daar hij reeds genoemd is als *landmark* in vers 28f. Waarom de *landmark* vee ontbreekt, is echter niet duidelijk.

De lampen krijgen een vergelijkbare taak: zij vormen de *trajector* en dienen te heersen over de *landmarks* dag en over de nacht (vers 18a).[291] Dit wordt geprofileerd door middel van een atemporele relatie, die tot stand komt door middel van een *infinitivus constructus* van het werkwoord משׁל. Er worden aldus twee verschillende werkwoorden gebruikt om aan te geven dat een *trajector* heerst, wat de vraag oproept

---

290 De vraag die gesteld kan worden, is of het enige verschil tussen beide werkwoorden is dat het werkwoord עשׂה verschillende handelingen kan profileren en als gevolg gebruikt kan worden binnen verschillende domeinen en met verschillende *trajectors* en *landmarks*, waardoor het op dezelfde wijze gebruikt kan worden als ברא, maar ook op andere manieren en binnen andere contexten, of dat er bij beide werkwoorden als zij binnen het domein *schepping* gebruikt worden, toch sprake is van een verschillend concept. Met andere woorden: wordt de handeling die beide werkwoorden profileren, precies hetzelfde voorgesteld in het hoofd van de taalgebruikers, of zijn er bepaalde aspecten anders die naar voren komen in bijvoorbeeld een andere basis of bepaalde associaties of connotaties? Op basis van de hiervoor verrichte verkenning van de verzen kan deze vraag negatief beantwoord worden, maar om deze vraag definitief te kunnen beantwoorden, zal uitvoeriger syntactisch, semantisch en cognitief onderzoek verricht moeten worden naar alle perikopen waarin een of beide werkwoorden gebruikt worden. Ik heb hier reeds op gewezen in mijn reactie op de hypothese van Van Wolde ten aanzien van het werkwoord ברא. Een dergelijk onderzoek past echter niet binnen deze studie.

291 De dag en de nacht kunnen beschouwd worden als relationele zelfstandige naamwoorden die elkaar veronderstellen.

welk concept beide werkwoorden weergeven en in hoeverre deze concepten van elkaar verschillen.

Het werkwoord משל komt voor met verschillende *trajectors*: zowel een specifiek persoon (bijvoorbeeld Gen. 37:8) als een groep mensen (bijvoorbeeld Klaagl. 5:8) als God of de Heer (bijvoorbeeld Ps. 66:7), maar ook een fenomeen uit de natuur, zoals de hemellichamen (Gen. 1:18a), of een abstract begrip zoals hoogmoed (Ps. 19:13), willekeur (Jes. 3:4) of het koningschap van de Heer (Ps. 103:19), kan de functie van *trajector* vervullen.[292] Het is zowel mogelijk dat het werkwoord gebruikt wordt in een temporele relatie (bijvoorbeeld Gen. 3:16) als in een atemporele relatie die tot stand komt door middel van een participium (bijvoorbeeld Jos. 12:2) of door middel van een infinitief (bijvoorbeeld Gen. 37:8). Tevens worden participia van het werkwoord zelfstandig gebruikt om een heerser aan te duiden (bijvoorbeeld Spr. 23:1). De *landmark* wordt in de meeste verzen gevormd door een of meerdere mensen of een land of gebied.[293] Het werkwoord profileert dat de *trajector* bepaalt wat er met de *landmark* gebeurt.

Het werkwoord רדה kan eveneens een temporele relatie profileren (bijvoorbeeld Lev. 25:43) maar ook een atemporele relatie als gevolg van het gebruik van een participium (bijvoorbeeld 1 Kon. 5:16) of infinitief (Ez. 29:15). Het wordt niet zelfstandig gebruikt. In tegenstelling tot het werkwoord משל is altijd een persoon of groep mensen de *trajector*, behalve in Klaagl. 1:13 waarin de Heer de *trajector* is. Het woord profileert dat de *trajector* bepaalt wat er met de *landmark* gebeurt, waarbij in veel verzen als basis verondersteld wordt dat er sprake is van het gebruik van macht of geweld of van machtsmisbruik.[294] De relatie tussen *trajector* en *landmark* leidt tot een situatie die niet gewenst en niet prettig is voor de *landmark*. Deze *landmark* wordt gevormd door een specifiek persoon (bijvoorbeeld Lev. 25:43), een groep mensen (bijvoorbeeld Ps. 49:15), of een gebied met diens inwoners (bijvoorbeeld 1 Kon. 5:4).[295]

Er lijkt een verschil te zijn met het werkwoord משל dat, als een mens of groep mensen de *trajector* vormt, deze basis en de hieruit voortvloeiende negatieve situatie voor de *landmark* niet (vaak) veronderstelt.[296] Daarentegen wordt het werkwoord

292 Er kan ook naar een persoon verwezen worden door middel van een pars pro toto zoals in Spr. 12:24 waar de hand van de vlijtigen de *trajector* vormt. In Jes. 40:10 vormt de arm van de Heer de *trajector.*

293 Een uitzondering hierop is bijvoorbeeld Spr. 16:32 waarin geest de *landmark* vormt.

294 Deze basis komt niet naar voren in 1 Kon. 4:24 en Ps. 68:28 en evenmin in de context van deze verzen. In 1 Kon. 5:16; 9:23; 2 Kron. 8:10 vormt 'controle' de basis. In Gen. 1:26-28 wordt het werkwoord gebruikt in combinatie met het voorzetsel בְּ. Dit is het geval in het merendeel van de verzen. Als dit niet geval is, bijvoorbeeld in Lev. 25:53 waar sprake is van een suffix pronomen dat het object aanduidt, profileert het werkwoord eveneens dat de *trajector* bepaalt wat er met de *landmark* gebeurt.

295 In Klaagl. 1:13 is vuur de *landmark*. In dit vers is echter niet een mens of een groep mensen, maar de Heer de *trajector.*

296 In een aantal verzen lijkt deze basis wel verondersteld te worden, namelijk in Neh. 9:37; Ps. 8:6; Pred. 10:4; Jes. 14:5; 19:4; 52:5; Jer. 51:46; Klaagl. 5:8; Joël 2:17. Gen. 3:16 is discutabel: het veronderstellen van deze basis in dit vers zegt misschien meer iets over onze interpretatie van onze leefwereld, waarin wij nadruk leggen op de rechten van de vrouw en erkennen dat deze rechten haar niet altijd toekomen

in een aantal verzen gebruikt om een gewenste situatie (bijvoorbeeld Re. 8:22), een (staatkundig) gegeven (bijvoorbeeld Joz. 12:2.5) of een situatie (bijvoorbeeld Spr. 22:7) aan te duiden. Dientengevolge kunnen er andere basissen onderscheiden worden, zoals bescherming, veiligheid of wetgeving.[297] In vers 18a wordt aldus het werkwoord מׁשל gebruikt, daar de *trajector* gevormd wordt door de hemellichamen en er louter wordt uitgedrukt dat zij bepalen wat er met de *landmarks* dag en nacht gebeurt. Het werkwoord רדה past in vers 26c, daar de *trajector* de mens is en de basis *gebruik van macht of geweld* verondersteld kan worden.[298]

4.6 De voorzetsels בְּ en כְּ

In de verzen 26b en 27a-b worden de atemporele relaties geprofileerd door middel van de voorzetsels בְּ en כְּ. Beide voorzetsels komen veelvuldig voor in de Hebreeuwse Bijbel,[299] waardoor het niet mogelijk is iedere perikoop waarin het woord gebruikt wordt te onderzoeken. Eerder verricht onderzoek naar beide voorzetsels in relatie tot Gen. 1 wordt hier daarom als uitgangspunt genomen.

4.6.1. Het voorzetsel כְּ

4.6.1.1. Betekenisomschrijving volgens de standaardwoordenboeken

In HALOT wordt gesteld dat het voorzetsel כְּ onder andere kan wijzen op een bepaalde overeenkomstigheid, aangeduid als *conformity of kind: in the same way as*. Hierbij wordt allereerst Gen. 3:5 genoemd, gevolgd door Gen. 44:15; Ps. 1:3; 18:43; Jes. 66:8. Tevens wordt bij deze betekenis de vertaling *according to* voorgesteld voor Gen. 1:26; 4:17; 1 Sam. 13:14.[300]

---

en in het verleden niet altijd toegekomen zijn, dan dat deze basis deel uitmaakt van het verstaan van het woord door de auteur(s) en lezers van de tekst in de ontstaanscultuur.

297 Uiteraard kan dit onderzoek naar de werkwoorden מׁשל en רדה, of alleen naar het werkwoord רדה, daar dit werkwoord verbonden is aan de schepping van de mens, uitvoeriger en hierdoor preciezer worden uitgewerkt door iedere perikoop waarin (een van) beide werkwoorden gebruikt wordt, syntactisch, semantisch en cognitief te onderzoeken. Dit onderzoek kan verder uitgebreid worden door te bestuderen hoe de opdracht om te heersen, dat ook wel wordt aangeduid met het begrip *dominium terrae*, begrepen dient te worden. Hiervoor kan naast het werkwoord רדה het werkwoord כבׁש onderzocht worden. Zie bijvoorbeeld Udo Rüterswörden. *Dominium Terrae*: *Studien zur Genese einer alttestamentliche Vorstellung*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 215. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

298 In de semantische analyse van de perikoop is reeds opgemerkt dat het hebben van heerschappij niet te negatief begrepen dient te worden. In de toenmalige samenleving was geweld bijvoorbeeld nodig om de aarde te cultiveren.

299 Het voorzetsel כְּ meer dan drieduizend keer, het voorzetsel בְּ meer dan vijftienduizend keer. Zie: Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth* (Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1992), 46 en Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. Band 2: Die Präposition Kaph* (Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1994), 16.

300 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 454.

In BDB wordt het voorzetsel in algemene zin vertaald als *the like of, like, as*. Met betrekking tot Gen. 1:26 wordt opgemerkt dat het uitdrukt dat iets gevormd wordt naar een maatstaf of regel en wordt voor de betekenis *according to* gekozen.[301]

In HAHAT wordt aangegeven dat het voorzetsel onder meer een kwalitatieve betekenis kan hebben, en dan onder andere vertaald kan worden als *wie* en *ähnlich*, in Gen. 1:26 in de zin van een overeenstemming met een norm.[302]

In DCH worden verschillende betekenissen voor het voorzetsel onderscheiden. Gen. 1:26 wordt echter niet specifiek genoemd, waardoor het niet duidelijk is onder welke betekenis van het voorzetsel dit vers valt.[303]

4.6.1.2. De studie van Ernst Jenni

Vanuit paradigmatisch-semantisch oogpunt, zo geeft Ernst Jenni aan, staat het voorzetsel כְּ tussen de tegengestelde voorzetsels בְּ en לְ in. Het voorzetsel בְּ geeft een gelijkstellende relatie aan, terwijl het voorzetsel לְ een ongelijke of verschillende relatie aangeeft. Het voorzetsel כְּ duidt als gevolg een gedeeltelijke gelijkstelling en tegelijkertijd een gedeeltelijk verschil of ongelijkheid aan van de kenmerken van twee dingen. Het kan op twee verschillende manieren gebruikt wordt. De eerste mogelijkheid is dat het voorzetsel aangeeft dat er twee zaken met elkaar vergeleken kunnen worden, zonder dat de kwaliteit, het *tertium comparationis*, genoemd wordt op basis waarvan de twee dingen met elkaar vergeleken kunnen worden. De tweede mogelijkheid is dat het punt van vergelijking wel genoemd wordt.[304]

In Gen. 1:26 is van de eerste mogelijkheid sprake. Jenni onderscheidt binnen deze mogelijkheid verschillende rubrieken. Een hiervan is de rubriek waarin כְּ verbonden wordt met een persoonlijk of aanwijzend voornaamwoord. De verzen waarin het voorzetsel gebruikt wordt samen met het woord דְּמוּת, נֶגֶד of עֵרֶךְ beschouwt Jenni als eigen subcategorie hierbinnen. Deze woorden duiden een overeenkomst of gelijkenis aan, maar hebben deze functie niet als ze verbonden worden met het voorzetsel כְּ, daar het voorzetsel deze functie eveneens heeft. Omdat ze wel hetzelfde betekenen, kunnen zij beschouwd worden als een pleonastische versterking om het object waarmee vergeleken wordt te noemen. Het woord דְּמוּת wordt op deze wijze gebruikt in Gen. 1:26; Ps. 58:5; Dan. 10:16. Jenni vertaalt כִּדְמוּתֵנוּ in Gen. 1:26 als *unseresgleichen*.[305]

---

301 Francis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 1979), 453-454.

302 Wilhelm Gesenius, D. Rudolf Meyer, Herbert Donner, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 3 (18. Auflage. Berlin: Springer, 2005), 520.

303 David J.A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. IV (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1998), 347-348.

304 Jenni, *Die Präposition Kaph*, 11-12, 35.

305 Jenni, *Die Präposition Kaph*, 39, 42, 44. Jenni, *Die Präposition Kaph*, 44, 51, 58 geeft tevens aan dat Ps. 58:5 daarnaast deel uitmaakt van de rubriek dat er een vergelijking wordt gemaakt met behulp van een soortnaam die zelfstandig en bepaald gebruikt wordt, in dit geval 'het gif'. Jenni vertaalt het voorzetsel כְּ als *gleich*. Dan. 10:16 maakt deel uit van de rubriek waarbij een algemene soortnaam gebruikt wordt om de gelijkenis met een persoon te benoemen. Dit is in dit vers 'mensenkinderen'.

4.6.1.3. De studie van Van Wolde

Van Wolde bespreekt de betekenis van het voorzetsel כְּ aan de hand van de bevindingen van Jenni en Garr: het duidt een gelijkenis of overeenkomst aan tussen twee entiteiten, de *trajector* en de *landmark*, die gewoonlijk niet gelijk en identiek aan elkaar zijn. Als het voorzetsel volgt op de *trajector* en aldus tussen *trajector* en *landmark* in staat (*trajector* כְּ *landmark*), wordt het punt van overeenkomst tussen beide bekeken vanuit de *trajector*. Het is echter ook mogelijk dat aan beide woorden het voorzetsel voorafgaat (כְּ *trajector* כְּ *landmark*), en dan is de vergelijking wederzijds: de *trajector* kan op dezelfde wijze vergeleken worden met de *landmark* als de *landmark* met de *trajector*.[306] In Gen. 1:26 is van de eerste situatie sprake: het voorzetsel gaat alleen vooraf aan de *landmark* דְּמוּתֵנוּ.

4.6.1.4. Conclusie

Het voorzetsel כְּ kan gebruikt worden om een vergelijking te maken tussen twee dingen, omdat er sprake is van een bepaalde overeenkomst (HALOT, Jenni, Van Wolde). Jenni merkt hierbij op dat de overeenkomst slechts gedeeltelijk is en Van Wolde stelt dat de twee zaken die met elkaar vergeleken worden, gewoonlijk niet met elkaar overeenkomen.

In HALOT wordt aangegeven dat het voorzetsel in Gen. 1:26; 4:17; 1 Sam. 13:14 hetzelfde vertaald kan worden. Jenni noemt Gen. 1:26 samen met Ps. 58:5 en Dan. 10:16, daar in deze verzen steeds het woord דְּמוּת gebruikt wordt. Deze laatste twee verzen zullen in het onderzoek naar alle perikopen waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, worden besproken.[307] Als we Gen. 4:17 en 1 Sam. 13:14 bekijken, wordt inderdaad zichtbaar dat het voorzetsel een relatie, die bestaat uit een gelijkenis of overeenkomst, legt tussen een *trajector* en een *landmark* die gewoonlijk niet met elkaar overeenkomen. Een stad en een zoon hebben gewoonlijk geen gelijkenis of overeenkomst met elkaar, maar nu wel daar ze dezelfde naam dragen (Gen. 4:17). Daar ze ook blijven verschillen van elkaar, is van een gedeeltelijke overeenkomst sprake. Er wordt hier gekeken vanuit de *trajector* de stad: deze wordt gelijk gemaakt aan de *landmark* zoon doordat de stad de naam ontvangt die eerder aan de zoon gegeven was. In 1 Sam. 13:14 is de man de *trajector* en zijn hart de *landmark* en de man heeft een bepaalde overeenkomst, die niet geëxpliciteerd wordt, daar het *tertium comparationis* niet genoemd wordt, met dit hart.

Voor Gen. 1:26b betekent dit dat de frase נַעֲשֶׂה אָדָם כִּדְמוּתֵנוּ als volgt begrepen moet worden. De mens vormt de *trajector* en דְּמוּתֵנוּ de *landmark* van de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel כְּ. Het voorzetsel duidt aan dat er een gedeeltelijke overeenkomst is tussen twee verschillende entiteiten,

---

Jenni kiest hier voor de vertaling *wie* in het Duits.

306 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies,* 142.

307 Zie de hoofdstukken 7 en 8.

namelijk de mens en דְּמוּת van God. Het woord דְּמוּת moet hier volgens Jenni echter beschouwd worden als pleonastische versterking van het object waarmee vergeleken wordt. Dit is God, aangezien het suffix naar hem verwijst. Het is niettemin mogelijk dat het woord דְּמוּת een eigen betekenis draagt. Hier wordt verder op ingegaan in paragraaf 2.2 van hoofdstuk 8 en paragraaf 6 van hoofdstuk 9.

4.6.2. Het voorzetstel בְּ

4.6.2.1. Betekenisomschrijving volgens de standaardwoordenboeken

In HALOT wordt aangegeven dat de basisbetekenis van het voorzetsel בְּ *in* of *at* is en daarbij betrekking heeft op een plaatsbepaling of een instrumentele betekenis heeft. Vervolgens worden verscheidene vormen van gebruik genoemd. Met betrekking tot Gen. 1:27 wordt de betekenis *according to* voorgesteld, waarbij wordt aangegeven dat deze betekenis vaak overeenkomt met het voorzetsel כְּ en er afgewisseld kan worden tussen beide voorzetsels, zoals in Gen. 5:3. Andere verzen waarin deze betekenis van het voorzetsel past, zijn Jes. 10:24.26; Ezr. 10:3.[308]

In BDB wordt aangegeven dat het voorzetsel onder andere de betekenis *with* heeft, bijvoorbeeld met betrekking tot een norm, afmeting of berekening. Voor Gen. 1:26 wordt voor de vertaling *in* gekozen.[309]

In HAHAT wordt het voorzetsel in Gen. 1:26 vertaald als *nach*, daar gesteld wordt dat het de norm aangeeft waarnaar iets gemaakt wordt.[310]

In DCH wordt opgemerkt dat in Gen. 1:26 sprake is van een *beth essentiae* en wordt als gevolg voor de vertaling *as* gekozen, zowel in Gen. 1:26-27 als in Gen. 5:1.[311]

4.6.2.2. De studie van Jenni

Als het voorzetsel בְּ gebruikt wordt, zo geeft Jenni aan, wordt er een verbinding gelegd tussen twee entiteiten. Met de letter x kan het eerste aspect aangeduid worden, met de letter y het tweede aspect. Bijvoorbeeld in de zin הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ, *de reuzen waren op de aarde* (Gen. 6:4), vormt 'de reuzen' het x-aspect en 'op de aarde' het y-aspect. Hier heeft het y-aspect betrekking op een plaats. Er zijn daarnaast nog vier mogelijkheden: y wordt gelijkgesteld aan x zodat een situatie of handeling vervolledigd wordt (bijvoorbeeld הִכֶּהוּ בְיָדוֹ, *hij sloeg hem met zijn hand* (Num. 35:21)), y heeft betrekking op een tijdsaanduiding, y heeft betrekking op een modaliteit (bijvoorbeeld

---

308 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 104.

309 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 454.
Brown, Driver, Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, 90.

310 Wilhelm Gesenius, D. Rudolf Meyer, Herbert Donner, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1 (18. Auflage. Berlin: Springer, 1987), 119.

311 David J.A. Clines (ed), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. II (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1995), 84.

בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים, *met pijn zul je kinderen baren* (Gen. 3:16)) of y heeft betrekking op een volledige zin. Een voorbeeld hierbij is Jes. 5:25 waarin בְּכָל־זֹאת, *om dit alles*, betrekking heeft op het voorafgaande.[312]

Als het voorzetsel gebruikt wordt om de realisatie van een situatie of handeling weer te geven, is er vaak sprake van *beth instrumenti*, maar ook de *beth causae*, *beth comitantiae*, *beth essentiae* en *beth pretii* komen voor. Bij de *beth essentiae* kunnen, in tegenstelling tot de andere wijzen waarop het voorzetsel gebruikt kan worden, x en y met elkaar vergeleken worden, daar ze niet naar twee geheel van elkaar verschillende dingen verwijzen. Jenni geeft aan dat in de traditie, vanaf de vertaling van de LXX, het voorzetsel בְּ in Gen. 1:26-27; 5:1.3; 9:6 als *beth normae* beschouwd is, maar dat hij het, op basis van het onderzoek van Gross en in navolging van onder andere Hehn, Wildberger en Steck, als *beth essentiae* beschouwt. Een *beth normae* is volgens Jenni alleen mogelijk als men stelt dat bij de betrokken werkwoorden ברא (Gen. 1:27), עשׂה (Gen. 1:26; 5:1; 9:6) en ילד (Gen. 5:3) sprake is van een handeling waarbij hulp nodig is van een voorbeeld, model of plan. Een dergelijke *beth normae* komt met het werkwoord עשׂה eigenlijk alleen voor in Ex. 25:40; 30:32.37. Bovendien is een *beth essentiae* grammaticaal mogelijk: het eerste aspect, in dit geval de mens of Seth, kan geïdentificeerd worden met het tweede aspect, namelijk God of Adam. De begeleidende frases met het voorzetsel כְּ, namelijk כִּדְמוּתֵנוּ in Gen. 1:26 en כְּצַלְמֹו in 5:3, kunnen zowel betrekking hebben op een voorbeeld (naar het beeld) als op een evenbeeld (zoals), maar exegetische argumenten pleiten voor de laatste visie, die stilistisch gezien goed binnen P past, zo stelt Jenni.[313]

Ps. 39:7, waarin het voorzetsel בְּ eveneens verbonden wordt aan het woord צֶלֶם, wordt door Jenni beschouwd als een *beth essentiae* waarbij een ding als een persoon wordt voorgesteld. Er kan hier sprake zijn van een metafoor. Tevens kan men zich de vraag stellen, zo geeft Jenni aan, of men per ongeluk in plaats van het voorzetsel כְּ, in de betekenis van *wie,* het voorzetsel בְּ geschreven heeft.[314]

4.6.2.3. De studie van Van Wolde

Van Wolde beschrijft drie verschillende betekenissen van het voorzetsel. Ten eerste kan het aangeven dat de *trajector* zich in of op een bepaalde plaats, de *landmark*, bevindt of naar deze plaats toegaat, door de plaats heengaat of zich beweegt in of op deze plaats. Ten tweede kan het een bepaald moment of een tijdsperiode aanduiden waarop of waarin een gebeurtenis of situatie plaatsvindt. Ten derde kan het aanduiden dat een persoon, die de *trajector* vormt, een bepaald instrument, de *landmark*, gebruikt of zelf het instrument vormt waardoor een bepaalde handeling plaatsvindt. Met betrekking

312 Jenni, *Die Präposition Beth*, 64, 67-68.
313 Jenni, *Die Präposition Beth*, 71, 79, 84. Jenni geeft echter niet aan welke exegetische argumenten hier aangewend kunnen worden en waarom de *beth essentiae* goed binnen P past.
314 Jenni, *Die Präposition Beth*, 81-82.

tot Gen. 1:26-27 volgt Van Wolde de visie van Garr en stelt zij dat het voorzetsel בְּ de locatie van iets weergeeft op een bepaald punt of binnen een bepaald gebied of bepaalde eenheid.[315]

4.6.2.4. Conclusie

Het voorzetsel בְּ kan op verschillende wijzen gebruikt worden. In de woordenboeken en door Jenni wordt in Gen. 1:26-27 uitgegaan van een instrumentele betekenis. Hierbij wordt zowel een *beth normae* als een *beth essentiae* voorgesteld: in HALOT, BDB en HAHAT lijkt te worden uitgegaan van een *beth normae*, hoewel dit begrip niet gebruikt wordt, terwijl door Jenni en in DCH gekozen wordt voor een *beth essentiae.*

Jenni geeft aan dat er alleen sprake is van een *beth normae* als er bij de handeling, die wordt uitgedrukt door het werkwoord ברא, עשׂה of ילד hulp nodig is van een voorbeeld, model of plan. Als we in Gen. 1:26-27; 5:1; 9:6 uitgaan van *beth normae*, zou men het zich zo voorstellen dat God een voorbeeld of voorstelling van zichzelf heeft, uitgedrukt door middel van het woord צֶלֶם of דְּמוּת, dat hij gebruikt als model om de mens te scheppen. Het is echter vreemd om te veronderstellen dat God een dergelijk model nodig heeft voor zijn scheppingsact; het past niet in het beeld van God als schepper dat in Gen. 1:1-2:3 gegeven wordt. De relatie tussen God en mens is tevens, in het geval van een *beth normae,* niet direct, maar verloopt middels dit model. Bovendien kan de vraag gesteld worden of een *beth normae* uitdrukt dat er sprake is van een wezenskenmerk van de mens. Ten aanzien van Gen. 5:3 kan opgemerkt worden dat het ook in dit vers vreemd is om van een *beth normae* uit te gaan, daar Adam eveneens geen gebruik maakt van een model als hij zijn zoon verwekt. Mijns inziens is aldus van een *beth essentiae* sprake.

Als we kijken naar de grammaticale argumenten van Vogels tegen een *beth essentiae*, zoals deze naar voren gekomen zijn in paragraaf 4.3.1.1. van hoofdstuk 3, kan opgemerkt worden dat het niet duidelijk is waarom Vogels stelt dat het voorzetsel כְּ als enige betekenis *according to* heeft, daar dit voorzetsel meerdere betekenissen heeft, en waarom dit voorzetsel bepaalt wat het voorzetsel בְּ betekent. Er kan namelijk ook gesteld worden dat het voorzetsel בְּ hier de betekenis van het voorzetsel כְּ bepaalt.[316] De

315 Van Wolde, *Reframing Biblical Studies,* 141, 194-195. Deze visie van Van Wolde is reeds besproken in paragraaf 4.1.1. van dit hoofdstuk.

316 Ook Hamilton, *The Book of Genesis*, 137 meent dat er sprake is van een *beth normae*. Hij verwijst naar Ex. 25:40, waarin het voorzetsel בְּ de standaardbetekenis van *in, according to, after* heeft. Ook Jenni meent dat in dit vers sprake is van een *beth normae*. Hamilton wil dit vers vergelijken met Gen. 1:26-27, omdat hij meent dat in dit vers, evenals in Gen. 1:26-27, iets aards gemaakt wordt naar iets niet-aards. Echter, het niet-aardse is hier niet het goddelijke, waardoor een directe vergelijking met Gen. 1 niet mogelijk is. Bovendien kan Hamilton hierdoor Gen. 5:3, waar sprake is van twee aardse objecten, namelijk Adam en Seth, niet in zijn exegese betrekken. Ten tweede stelt Hamilton dat een *beth essentiae* gewoonlijk betrekking heeft op een eigenschap van het subject, terwijl in vers 26 het woord צֶלֶם betrekking heeft op de mens, het object van het werkwoord ברא. Dit argument ontleent Hamilton aan James Barr, zo merkt hij op. Het betreft James Barr, "The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology." *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968): 11-26. Echter, Jenni,

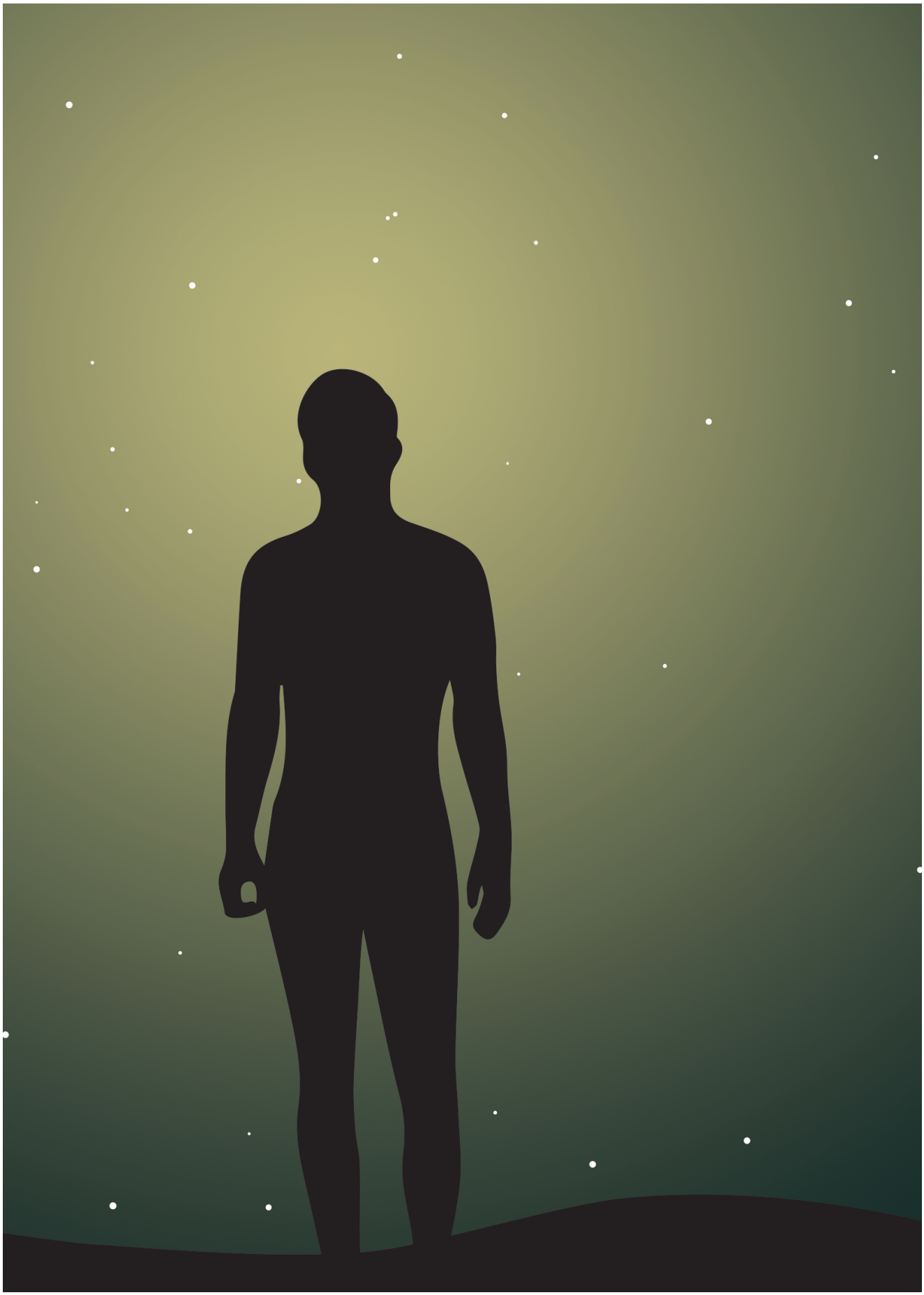
visie van Bird (paragraaf 4.2.4. van hoofdstuk 3) dat beide voorzetsels vertaald kunnen worden als *according to*, *like* of *as*, is mogelijk als er voor de vertaling *as* gekozen wordt, daar deze overeenkomt met de *beth essentiae*.

Van Wolde volgt Garr en stelt dat het voorzetsel een plaats of locatie aanduidt. Deze interpretatie hangt echter nauw samen met haar interpretatie van het werkwoord ברא, die in het voorafgaande reeds besproken en afgewezen is.

4.7 Domeinen binnen de perikoop

Het belangrijkste domein binnen de perikoop is *schepping*; het vormt het overkoepelende domein dat in ieder vers op de achtergrond aanwezig is. Een ander belangrijk domein is *wereldbeeld*, dat betrekking heeft op hoe de wereld en de kosmos zijn opgebouwd. Ook dit domein fungeert als algemene achtergrondkennis om de gehele perikoop te begrijpen. Hier sluit het domein *astronomie* bij aan. Dit domein speelt een rol in de verzen 14-18. Ook het domein *kalender* is van belang in deze verzen. In de verzen 11-12 is *botanica* of *plantkunde* een belangrijk domein; in de verzen 20-25 is dit *dierkunde*. Bij de beschrijving van de schepping van de mens en zijn taken speelt het domein *levensonderhoud* een rol, dat bestaat uit de subdomeinen *heerschappij*, *voortplanting* en *voedselvoorziening*. Deze laatste twee domeinen kunnen ook onderscheiden worden als het gaat om de dieren. Ten slotte is in Gen. 2:2-3 sprake van het domein *kalender*.

Die Präposition Beth, 79 geeft aan dat een *beth essentiae* ook betrekking kan hebben op een object.



Hoofdstuk 5

Syntactische, semantische en cognitieve analyse per perikoop waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt

1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt per perikoop waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, een syntactische, een semantische en een cognitieve analyse uitgevoerd. Hierbij wordt gekeken naar de perikoop in zijn geheel; alleen bij de cognitieve analyse ligt de nadruk op het vers of de verzen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt. In Gen. 5:1-5 en Ez. 23:1-20 wordt tevens het woord דְּמוּת gebruikt, zodat ook dit woord bestudeerd wordt in de cognitieve analyse.

2. Genesis 5:1-5

2.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door het gebruik van de toledotformule.[317] Vers 5 vormt het laatste vers van de perikoop, aangezien er in vers 6 sprake is van een nieuwe hoofdactant.

De perikoop bestaat uit narratortekst en kan onderverdeeld worden in vers 1a en de verzen 1b-5. Binnen de verzen 1b-5 horen de verzen 1-2 en 3-5 bij elkaar. Na de toledotformule in vers 1a geven de verzen 1b-2 achtergrondinformatie. Dit wordt gemarkeerd door de *qatal*-vorm in vers 1b. Deze *qatal*-vorm wordt op zijn beurt nader toegelicht door de *qatal*-vorm in vers 2a, die voortgezet wordt in twee *wayyiqtol*-vormen in de verzen 2b-c. Het subject in deze verzen is אֱלֹהִים.

De verzen 3-5 kunnen beschouwd worden als de kern van de perikoop. Er worden in deze verzen voornamelijk *wayyiqtol*-vormen gebruikt die nieuwe verhaalhandelingen beschrijven. Het subject van deze *wayyiqtol*-vormen is אָדָם, behalve in de verzen 4a en 5a waar het semantisch aan Adam gerelateerde יְמֵי־אָדָם subject is. Binnen het geheel van de verzen 3-5, horen de verzen 3-4 bij elkaar en vormt vers 5 het afsluitende vers waarbij de verzen 5a-b als het ware terugkijken naar de verzen 3-4 en vers 5c de laatste verhaalhandeling van het subject weergeeft.

Het woord דְּמוּת wordt in de verzen 1b en 3b gebruikt; in vers 3b staat tevens het woord צֶלֶם. In beide verzen gaat het voorzetsel בְּ aan het woord דְּמוּת vooraf, het woord צֶלֶם wordt gebruikt in combinatie met het voorzetsel כְּ. In vers 1b vormt דְּמוּת een *status-constructus*verbinding met אֱלֹהִים, die een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid bij de *qatal*-vorm עָשָׂה vormt. Het subject is אֱלֹהִים. Als gevolg van de *qatal*-vorm, staat het vers op de achtergrond.

In vers 3b is de woordgroep בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמֹוֹ een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid bij de *wayyiqtol*-vorm וַיּוֹלֶד. Het vers staat op de voorgrond: de *wayyiqtol*-vorm beschrijft een nieuwe verhaalhandeling. Zowel het woord דְּמוּת als het woord צֶלֶם

317 De toledotformule heeft in het boek Genesis een belangrijke functie: het structureert het verhaal over Adam en zijn nageslacht. Zie verder: F.H. Breukelman, *Bijbelse Theologie. Deel 1,2 twldwt De Theologie van het boek Genesis: Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van "het boek van de verwekkingen van Adam, de mens"* (Kampen: J.H. Kok, 1992), 11-14.

heeft een suffix pronomen derde persoon mannelijk enkelvoud. Het antecedent van het suffix is אָדָם. Het subject is אָדָם, een object ontbreekt.

2.2 Semantische analyse

In de verzen 1b-2 wordt verwezen naar de schepping van אָדָם, *Adam*, door אֱלֹהִים, *God*, waarbij driemaal het werkwoord ברא gebruikt wordt (de verzen 1c; 2a.c). In vers 1b wordt een specifieke handeling van God ten aanzien van het scheppen van Adam beschreven. Deze handeling wordt uitgedrukt door middel van de *qatal*-vorm עָשָׂה. Het woord דְּמוּת geeft een bepaling bij deze handeling: בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה. Door middel van een *status-constructus*verbinding is דְּמוּת verbonden aan אֱלֹהִים, dat tevens het subject van het vers is. De handeling die God verricht, zegt dus iets over hemzelf.

In vers 3 is Adam niet langer object, maar subject. In vers 3b wordt gesteld dat hij וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ, en in vers 3c wordt het duidelijk dat hier gaat om שֵׁת, *Set*. Adam voert dus eenzelfde soort handeling uit als God, maar dan op menselijk niveau: hij verwekt een zoon. Dit wordt uitgedrukt door middel van het werkwoord ילד, daar het werkwoord ברא enkel gebruikt wordt om de scheppende handelingen van God aan te duiden.[318]

In welke hoedanigheid Adam een zoon verwekt, wordt uitgedrukt door de woorden צֶלֶם en דְּמוּת. Beide hebben een suffix pronomen derde persoon mannelijk enkelvoud. Het antecedent van het suffix is Adam, dat ook het subject is. Wederom verwijst de handeling van het subject naar het subject zelf. Er is echter wel een verschil: in vers 1b is alleen het woord דְּמוּת op deze wijze gebruikt en ontbreekt het woord צֶלֶם.

2.3 Cognitieve analyse

Het domein van de perikoop is *levensloop*. Binnen dit domein speelt het domein *voortplanting* een rol. Tevens kan het domein *schepping* onderscheiden worden.

In vers 1b is sprake van het domein *schepping*. De werkwoordsvorm עָשָׂה profileert een complexe temporele relatie met God als *trajector* en Adam als *landmark*. De relatie tussen *trajector* en *landmark* is complex, daar ze pas tot stand komt op het moment dat de handeling wordt uitgevoerd: pas als God Adam laat ontstaan, ontstaat de relatie tussen hen. בִּדְמוּת bestaat uit een atemporele relatie, geprofileerd door middel van het voorzetsel בְּ, die de *trajector* Adam verbindt met de *landmark* דְּמוּת van God. Deze atemporele relatie specificeert de temporele relatie: beide relaties samen drukken één handeling van de *trajector* God ten aanzien van de *landmark* Adam uit. Het voorzetsel בְּ dient, evenals in Gen. 1:26-27, beschouwd te worden als *beth essentiae*. Als God Adam schept, gebruikt hij geen voorbeeld of model, zodat van een *beth normae* geen sprake kan zijn.[319]

---

318 Zie paragraaf 4.1.1. van hoofdstuk 4.

319 Opgemerkt dient te worden dat in de verzen 1b-c één temporele relatie, in combinatie met een atemporele relatie, centraal gezet wordt: als God Adam schept, maakt hij hem tegelijkertijd בִּדְמוּת

Het woord דְּמוּת profileert een *vorm* of *eigenschap* van de *landmark* Adam. In de bespreking van Gen. 1:1-2:3 is deze vorm of eigenschap aangeduid als wezenskenmerk. De vorm of eigenschap, zo maakt de *status-constructus*verbinding duidelijk, heeft betrekking op de *trajector* God. Deze *trajector* kan aldus als de basis van het woord beschouwd worden. Het gebruik van de *status-constructus*verbinding is opvallend: gezien God de *trajector* oftewel het subject is van het vers, had naar hem verwezen kunnen worden door middel van een suffix. Daar echter een *status-constructus*verbinding is ingevoegd, wordt zijn naam nogmaals genoemd en op deze wijze benadrukt.

In vers 3b staan de domeinen *levensloop* en *voortplanting* centraal. Er is sprake van een complexe temporele relatie, geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וַיּוֹלֶד. Deze relatie is complex, daar hij tot stand komt op het moment dat de *trajector* Adam zijn handeling betreffende de *landmark* uitvoert. Deze *landmark* wordt echter niet vermeld, maar de twee atemporele relaties van het vers in relatie tot vers 3c, maken duidelijk wat de *landmark* is, namelijk zijn zoon. De eerste atemporele relatie wordt geprofileerd door middel van het voorzetsel בְּ. De *trajector* is de ontbrekende *landmark* van de zojuist genoemde temporele relatie, de *landmark* is דְּמוּתוֹ. De tweede atemporele relatie, die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel כְּ, kent dezelfde *trajector*, de *landmark* wordt gevormd door צַלְמֹו. Deze atemporele relaties ondersteunen de temporele relatie: zij drukken samen met de temporele relatie een handeling uit van de *trajector* Adam ten aanzien van de *landmark* zijn zoon. Deze *landmark* ontbreekt, maar de woorden צֶלֶם en דְּמוּת verwijzen naar hem. Zij profileren als gevolg ieder *een aspect dat verwijst naar of betrekking heeft op het begrip zoon*. Wat dit aspect is, kan op basis van de context niet precies vastgesteld worden. Dit is eveneens bij de basis het geval. Deze heeft in ieder geval betrekking op *de trajector van de temporele relatie*, in dit geval Adam. De beide woorden zeggen namelijk niet alleen iets over degene die verwekt wordt, maar ook over de verwekker. Naar hem verwijzen de beide suffixen derde persoon mannelijk enkelvoud. Het voorzetsel בְּ moet hier geïnterpreteerd worden als *beth essentiae* en het gebruik van het voorzetsel sluit כְּ hierop aan: er is sprake van een directe relatie tussen Adam en diens zoon Set.

3. Genesis 9:1-7

3.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de introductie van een nieuw subject, namelijk אֱלֹהִים. Hij verricht in de verzen 1a-1b twee nieuwe verhaalhandelingen die door middel van *wayyiqtol*-vormen worden weergegeven. Het vervolg van de perikoop, de

---

van God. Vers 1c verwijst louter naar de dag waarop de handeling plaatsvond; de daadwerkelijke handeling wordt beschreven in vers 1b. Het is niet zo dat Adam eerst geschapen wordt en daarna בִּדְמוּת van God gemaakt wordt.

verzen 1c-7, bestaat uit een directe rede van אֱלֹהִים, behalve vers 6c dat wegens het voorkomen van het nomen אֱלֹהִים beschouwd moet worden als een opmerking van de narrator. In vers 8 volgt wederom een *wayyiqtol*-vorm die de overgang naar een nieuwe perikoop met een nieuwe directe rede markeert, zodat vers 7 als laatste vers van de perikoop beschouwd kan worden.

De directe rede in de verzen 1c-6b en vers 7 kent de volgende structuur. In de verzen 1c-e wordt een drietal imperatieven gebruikt. In vers 7 worden deze imperatieven herhaald en wordt een nieuwe imperatief ingevoegd in vers 7c. In de verzen 2-6 volgt een beschrijving van de nieuwe situatie die zal ontstaan als men de imperatieven opvolgt, welk gebod en welke verboden binnen deze nieuwe situatie gelden en hoe het overtreden van deze verboden, bestraft zal worden. Omdat dit alles betrekking heeft op de toekomst, worden in de beschrijving *yiqtol*-vormen aangewend.

Het woord צֶלֶם wordt in vers 6c gebruikt om aan te geven waarom het verbod, dat beschreven is in vers 6a, bestaat. Het vers vormt aldus een verhelderende opmerking van de narrator waardoor er sprake is van een *qatal*-vorm, namelijk עָשָׂה. צֶלֶם is hier geconstrueerd in combinatie met het voorzetsel בְּ en vormt een *status-constructus*verbinding met het woord אֱלֹהִים. Het heeft de functie van bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid. בְּצֶלֶם אֱלֹהִים is voorop geplaatst in het vers om het zo te benadrukken. אֱלֹהִים vormt, hoewel niet expliciet genoemd, het subject.

3.2 Semantische analyse

De verzen 1c-6b.7 geven een directe rede van אֱלֹהִים, *God*, weer. De verzen 1c-e.7 verwijzen naar de scheppingsopdracht uit Gen. 1:26-29. Nu, na de verwoesting van de aarde door de watervloed (Gen. 6-8), is de aarde leeg en moet deze opnieuw gevuld worden.[320]

In vers 3a wordt aangegeven welk voedsel gegeten mag worden. Men mag echter geen vlees eten met bloed er in (vers 4a). Bloed staat namelijk symbool voor het leven.[321] Daarnaast mag het bloed van de mens niet vergoten worden (de verzen 5a en 6a). In vers 5 wordt het verbod niet letterlijk weergegeven, maar wordt driemaal gesteld dat het bloed teruggeëist zal worden door God. In vers 6b wordt nogmaals aangegeven hoe degene die het verbod (vers 6a) overtreedt, bestraft zal worden. Dit verband tussen beide verzen wordt benadrukt door een chiastische opbouw. De opdracht aan de mens (de verzen 1c-e.7) wordt hier uitgebreid met twee verboden: men mag geen bloed consumeren en men mag het leven van een ander mens niet wegnemen.[322]

In vers 6c wordt door de narrator uitgelegd waarom het bloed van de mens niet vergoten mag worden. De directe rede wordt aldus onderbroken, waaruit opgemaakt

320 Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 137.
321 Terence E. Fretheim, *Genesis: Introduction, Commentary, and Reflections* (NIB I; Nashville: Abingdon Press, 1994), 399.
322 Van Wolde, *Verhalen over het begin*, 137-138.

kan worden dat de narrator het belangrijk vindt om het verbod te verhelderen. Hij verwijst naar de schepping van de mens in Gen. 1:26-27 en het vers lijkt als zodanig geheel overeen te komen met Gen. 5:1b. In dat vers wordt echter het woord דְּמוּת gebruikt in plaats van het woord צֶלֶם. Mogelijk wil de narrator aangeven dat het doden van een mens, ingaat tegen de schepping en de orde die God hierbij heeft aangebracht.[323]

3.3 Cognitieve analyse

In de perikoop kunnen in eerste instantie twee domeinen onderscheiden worden, namelijk *leven op aarde* en *levensonderhoud*. Binnen laatstgenoemd domein spelen de subdomeinen *heerschappij* en *voedselvoorziening* een rol. Het domein *voedselvoorziening* wordt in vers 4a verbonden aan de spijsregel omtrent bloed, wat leidt tot het noemen van het verbod het bloed van de mens te vergieten, wat gelegitimeerd wordt op basis van de schepping. Ook de domeinen *spijsregels* en *schepping* spelen aldus een rol en zij hebben allemaal te maken met de relatie tussen mens en God: God heeft niet alleen de mens geschapen, maar geeft hem heerschappij, verschaft hem voedsel en de regels wat hij wel en niet mag eten, en legt het verbod op een mens te doden.

In vers 6c is sprake van het domein *schepping*. In het vers vormt God de *trajector* van de complexe temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van de werkwoordsvorm עָשָׂה. De *landmark* is de mens. De relatie tussen *trajector* en *landmark* is complex, daar hij pas ontstaat als de *trajector* zijn handeling uitvoert. Deze handeling wordt verder ingekleurd door middel van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van het voorzetsel בְּ. Samen geven de relaties één handeling van de *trajector* ten aanzien van de *landmark* weer. Binnen de atemporele relatie vormt de mens de *trajector* en צֶלֶם van God de *landmark*. Het voorzetsel בְּ kan wederom beschouwd worden als *beth essentiae*.

Zowel het voorzetsel als het woord צֶלֶם wordt hier op dezelfde wijze gebruikt als in Gen. 1:27a-b. Het woord profileert een *wezenskenmerk* of *eigenschap* van de *landmark* van de temporele relatie, namelijk de mens. Dit kenmerk of deze eigenschap houdt verband, zo maakt de *status-constructus*verbinding zichtbaar, met de *trajector* van de temporele relatie, namelijk God. *De trajector van de temporele relatie* dient derhalve als de basis van het woord begrepen te worden. Tevens lijkt er sprake te zijn van de basis *eerbied*: de mens mag niet gedood worden, omdat hij צֶלֶם van God is.

323 Fretheim, *Genesis*, 399.

4. Numeri 33:50-56

4.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de introductie van een nieuwe actant, namelijk יְהוָה. Hij verricht een nieuwe verhaalhandeling die door middel van de *wayyiqtol*-vorm וַיְדַבֵּר wordt weergegeven. In de verzen 51-56 volgt een directe rede, uitgesproken door יְהוָה. In het daaropvolgende vers wordt de *wayyiqtol*-vorm וַיְדַבֵּר herhaald en zo het begin van een nieuwe perikoop benadrukt.

De directe rede kent de volgende structuur. In de verzen 51a-b worden, door middel van een imperatief en een consecutieve *w^e^qatal*-vorm, twee opdrachten gegeven. Dit leidt in de verzen 51c-56 tot een directe rede, binnen de directe rede. Hierin worden, door middel van *w^e^qatal*- en *w^e^-X-yiqtol*-vormen, handelingen beschreven die in de toekomst gedaan zullen worden door בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (de verzen 51c-55) en door יְהוָה (vers 56).

Het woord צֶלֶם maakt deel uit van de woordgroep כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם in vers 52c, waarbij צֶלֶם in de *status constructus* meervoud staat. Deze woordgroep is het object bij de *w^e^-X-yiqtol*-vorm תְּאַבֵּדוּ, gemarkeerd door de *nota objecti* וְאֵת. Het is voorop geplaatst in de zin, waardoor er sprake is van een *w^e^-X-yiqtol*-vorm, en wordt zo benadrukt. Het vers staat op de voorgrond binnen de directe rede. Het subject is בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, genoemd in vers 51a, die in deze directe rede aangesproken worden.

4.2 Semantische analyse

In deze perikoop wordt het woord צֶלֶם gebruikt in de directe rede binnen de directe rede. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *de zonen van Israël*, worden aangesproken door יְהוָה, *de Heer*, en krijgen in de verzen 52-53b verschillende opdrachten. Zo moeten zij de inwoners van het land Kanaän verdrijven (vers 52a) en het land in bezit nemen om er te gaan wonen (de verzen 53a-b). De reden hiervoor wordt gegeven in de verzen 53c-d: de Heer heeft aan hen het land gegeven om er te wonen. Het is echter niet voldoende dat de Kanaänieten verdreven worden. Hun beelden (vers 52b) en כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם, *alle* צַלְמֵי *van metaal* (vers 52c), moeten vernietigd worden en hun hoogteplaatsen moeten verwoest worden (vers 52d). De sporen van de leefwijze van de Kanaänieten dienen aldus verwijderd te worden. Het lijkt hier te gaan om de religieuze wijze van leven, aangezien hoogteplaatsen cultusoorden waren waar geofferd kon worden. Zij waren vaak hoger gelegen, wat de benaming hoogteplaats verklaart.[324]

324 G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren (hrsg), "בָּמָה," *ThWAT* 1: 662-667. Willem A. VanGemeren, ed., "בָּמָה". *NIDOTTE* 1: 670.

4.3 Cognitieve analyse

Het domein van de perikoop kan omschreven worden als *inname van een bepaald leefgebied*. Deze inname wordt gelegitimeerd op basis van *de relatie tussen de Heer en Israël*, zodat ook dit domein van belang is. Bij de verdeling van het ingenomen land, speelt het domein *erfrecht* een rol. Daar bij de inname van het land niet alleen de inwoners verdreven moeten worden, maar ook hun cultus moeten worden vernietigd, kan ook het domein *cultus* onderscheiden worden.

Binnen dit laatste domein wordt het woord צֶלֶם gebruikt. כָּל־צַלְמֵי van metaal vormt in vers 52c de *landmark* van de complexe temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van de werkwoordsvorm תְּאַבֵּדוּ. De *trajector* zijn de zonen van Israël. De relatie tussen *trajector* en *landmark* is complex, daar deze verandert tijdens de handeling: omdat de *trajector* de *landmark* vernietigt, eindigt hun relatie. Het woord צֶלֶם profileert *voorwerpen*. Ze zijn namelijk gemaakt van metaal en kunnen vernietigd worden. De basis van het woord is *verering*: de voorwerpen maken deel uit van de cultus van de Kanaänieten.

5. 1 Samuel 6:1-11

5.1 Syntactische analyse

In 1 Sam. 6:1 leidt de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי een nieuwe situatie in en vormt zo het begin van een nieuwe perikoop. Vers 11 vormt het laatste vers van de perikoop, daar in vers 12 sprake is van een nieuw subject en er tevens een nieuwe *wayyiqtol*-vorm gebruikt wordt.

De hakenindeling geeft weer dat de perikoop allereerst onderverdeeld kan worden in vers 1a, die de inleiding van de perikoop vormt, en de verzen 2-11. Binnen de verzen 2-11 kan een onderscheid gemaakt worden tussen de verzen 2-9 en 10-11.

In vers 2a wordt de *wayyiqtol*-vorm וַיִּקְרְאוּ gebruikt die een nieuwe verhaalhandeling weergeeft. Deze *wayyiqtol*-vorm markeert het begin van de directe rede in de verzen 2c-2e, die wordt gevolgd door driemaal een directe rede in de verzen 3-9. Deze drie directe redes worden elk ingeleid door de *wayyiqtol*-vorm וַיֹּאמְרוּ (de verzen 3a; 4a.d) om aan duiden wie er spreekt. Er worden voornamelijk *yiqtol*- en *w^{e}qatal*-vormen gebruikt, omdat er gesproken wordt over toekomstig handelen.

In tegenstelling tot de verzen 2-9, waarin voornamelijk sprake is van directe redes, domineren in de verzen 10-11 *wayyiqtol*-vormen, die gebruikt worden om nieuwe verhaalhandelingen weer te geven. Alleen in vers 10d wordt als gevolg van inversie een *qatal*-vorm gebruikt. Inhoudelijk kan gesteld worden dat in de verzen 10-11 gehandeld wordt, zoals in de directe rede in de verzen 4e-9 is voorgesteld. Dit heeft tot gevolg dat het woord צֶלֶם niet alleen tweemaal gebruikt wordt in vers 5a, maar ook één keer in vers 11a.

In vers 5a staat het woord צֶלֶם tweemaal in de *status constructus* meervoud, waarbij het verbonden is met respectievelijk עָפְלֵיכֶם (*ktiv*-vorm) en עַכְבְּרֵיכֶם. De gehele woordgroep צַלְמֵי עָפְלֵיכֶם וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם vormt het object bij de *w^e^qatal*-vorm וְעֲשִׂיתֶם. Het subject is פְּלִשְׁתִּים. Zij zijn als subject genoemd in vers 2a en worden in deze directe rede aangesproken.

In vers 11a wordt de *status-constructus*verbinding צַלְמֵי טְחֹרֵיהֶם gebruikt, waarbij opgemerkt dient te worden dat טְחֹרֵיהֶם hetzelfde betekent als עָפְלֵיכֶם en in vers 5a als lezing voorgesteld wordt door de Masoreten.[325] Het vormt, gemarkeerd door de *nota objecti* וְאֵת, een deel van het object bij de *wayyiqtol*-vorm וַיָּשֶׂמוּ. Het subject is הָאֲנָשִׁים, genoemd in vers 10a, wat verwijst naar פְּלִשְׁתִּים.

5.2 Semantische analyse

De ark van de Heer is in het land van de Filistijnen (vers 1). Omdat de inwoners van de steden waar de ark van de Heer ondergebracht is, getroffen worden door gezwellen (zie 1 Sam. 5), willen de Filistijnen de ark terugsturen naar Israël. Als zij dit doen, zo stellen de priesters en waarzeggers, zal er een schadevergoeding meegezonden moeten worden (vers 3d). Deze schadevergoeding moet bestaan uit vijf gouden gezwellen en vijf gouden muizen, overeenkomstig het aantal stadvorsten (vers 4e). Want, zo staat in vers 4f, dezelfde plaag treft hen allemaal. De schadevergoeding lijkt aldus te bestaan uit een weergave van de plaag, hoewel in 1 Sam. 5 alleen verhaald is over gezwellen en niet over muizen. In vers 5a wordt nogmaals aangegeven waar de schadevergoeding uit bestaat, namelijk uit צַלְמֵי van de gezwellen en van de muizen. Het woord צֶלֶם is hier dus toegevoegd ten opzichte van vers 4e.

In vers 11 wordt verteld dat de Filistijnen de raad van de priesters en waarzeggers opvolgen en de ark van de Heer terugsturen met daarbij het kistje met de gouden muizen en met צַלְמֵי van hun gezwellen. In dit vers wordt צֶלֶם dus alleen gebruikt in relatie tot de gezwellen en ontbreekt dat deze van goud zijn.

Er kan geconcludeerd worden dat de schadevergoeding bestaat uit voorbeelden of replica's van datgene waardoor men getroffen is, en dat het woord צֶלֶם dit uit kan drukken, maar niet noodzakelijk gebruikt hoeft te worden. De perikoop sluit aan bij het gebruik, dat vóórkwam buiten Israël, dat men als men genezen was van een bepaalde ziekte, een afbeelding maakte van de ziekte en deze bracht naar de tempel van de godheid die voor de genezing gezorgd zou hebben.[326] Nochtans verklaart dit niet waarom er zowel צַלְמֵי van de gezwellen als van de muizen gemaakt dienen te worden (vers 5a), hoewel er in 1 Sam. 5 niet over muizen gesproken is. Het zenden van de muizen kan verband houden met een rite die eveneens buiten Israël voorkwam.

325 L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. M.E.J. Richardson; Leiden: Brill, 2001), 374.

326 Carl Friedrich Keil, *Die Bücher Samuels* (Biblischer Commentar Über das Alte Testament 2/2; Leizpig: Dörffling und Franke, 1875), 53-54.

Muizen werden beschouwd als zondebok die in die hoedanigheid een ontstane ziekte konden wegnemen. Mogelijk had men ook kennis van of ervaring in het feit dat muizen een rol speelden in het overdragen van ziektes.[327]

5.3 Cognitieve analyse

De domeinen in deze perikoop zijn *oorlog*, aangezien de ark van de Heer oorlogsbuit is (zie 1 Sam. 4:11), en *straf van de Heer*. Een belangrijk element binnen dit laatste domein is dat men meent dat men de zwaarte of duur van een dergelijke straf positief kan beïnvloeden. Hierbij staat het woord צֶלֶם centraal.

In vers 5a wordt een complexe temporele relatie geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וַעֲשִׂיתֶם. Er zijn twee *landmarks*, die beide primair zijn, namelijk צַלְמֵי van jullie gezwellen en וְצַלְמֵי van jullie muizen. Aangezien het werkwoord uitdrukt dat de *trajector* de Filistijnen de beide *landmarks* laat ontstaan, is de relatie tussen hen complex. Ook in vers 11a is sprake van een complexe temporele relatie, geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וְיָשֶׂמוּ, met de Filistijnen als *trajector*. De relatie kan als complex beschreven worden, daar in de handeling de *trajector* de *landmarks* van zichzelf af plaatst. Deze *landmarks* zijn de ark van de Heer en het kistje met de gouden muizen en met צַלְמֵי van hun gezwellen. Beide *landmarks* zijn primair. De tweede *landmark*, het kistje, wordt tot een specifiekere *instance* gemaakt door aan te geven wat het kistje bevat, namelijk de gouden muizen en צַלְמֵי van hun gezwellen.

Het woord צֶלֶם profileert in beide verzen *voorwerpen*. Deze kunnen zelf gemaakt worden door de Filistijnen (vers 5a) van goud (vers 4e). De basis van het woord kan omschreven worden als *specifieke vorm*. Als gevolg hiervan wordt het woord steeds in een *status-constructus*verbinding gebruikt: de voorwerpen dienen een specifieke vorm te hebben. Deze specifieke vorm verwijst naar de rampspoed die men treft en die men wil verminderen. Daar het onduidelijk is of men ook last had van een muizenplaag, kan gesteld worden dat de specifieke vorm ook symbool kan staan voor iets anders. Zo kunnen de muizen verwijzen naar een ziekte. Een tweede basis is *vereffenen*, aangezien men hoopt dat door het sturen van de ark en de voorwerpen het geschil met de Heer beslecht kan worden.

---

327 Georg Hentschel, *1 Samuel* (NEchtB 33; Würzburg: Echter Verlag, 1994), 67. *Pace*: David Thosio Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 212, 216, 219 die stelt dat de muizen puur symbool staan voor de ziekte waardoor men getroffen was. Het sturen van de muizen had als doel dat de ziekte verdween en niet dat de muizen zouden verdwijnen als veroorzaker van de ziekte. Omdat de vijf gouden muizen de gezwellen zouden representeren en er slechts van één geschenk sprake zou zijn, leest Tsumura dientengevolge het voegwoord וְ in de verzen 4e; 5a; 11a niet als *en*, maar als *namelijk*. Naar mijn mening kunnen de muizen een ziekte symboliseren en fungeren als zondebok, maar kan op basis van de Hebreeuwse tekst niet beargumenteerd worden dat zij de gezwellen representeren of symboliseren. Er wordt zowel gesproken over muizen als over gezwellen, getuige het steeds teruggekeerde voegwoord וְ. In vers 11 wordt dit voegwoord bovendien tweemaal gebruikt in combinatie met de *nota objecti* אֵת.

6. 2 Koningen 11:1-20

6.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de introductie van een nieuw subject, namelijk עֲתַלְיָה. De verzen 1-20 vormen een eenheid, aangezien עֲתַלְיָה in deze verzen, in tegenstelling tot de daaropvolgende verzen in 2 Kon. 12, een belangrijke actant is.

De tijdsaanduiding וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית in vers 4a leidt een nieuwe situatie in, als gevolg waarvan de perikoop onderverdeeld kan worden in de verzen 1-3 en 4-20. De verzen 1-3 kennen de volgende structuur. In de verzen 1a-b wordt door middel van *qatal*-vormen een situatie beschreven die tot gevolg heeft dat het subject עֲתַלְיָה twee verhaalhandelingen verricht in de verzen 1c-d. Deze worden beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. In de verzen 2a-c; 3a worden eveneens verhaalhandelingen benoemd, die verricht worden door verschillende subjecten.

De verzen 4-20 bestaan uit de verzen 4-16 en 17-20. In vers 17a leidt de *wayyiqtol*-vorm וַיִּכְרֹת een nieuwe situatie in. In dit vers is יְהוֹיָדָע het subject, terwijl in het voorafgaande, behalve in vers 4a, naar hem verwezen is als יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן of הַכֹּהֵן. Tevens heeft de actant הָעָם vanaf vers 17 een meer prominente rol dan in het voorafgaande (de verzen 13a-b;14d-e). Het verricht hier vier (verhaal)handelingen; in het voorafgaande slechts één.

De verzen 4-16 zijn als volgt opgebouwd. In de verzen 4-5a worden nieuwe verhaalhandelingen weergegeven door middel van *wayyiqtol*-vormen. In vers 4a kan echter als gevolg van de voorop geplaatste tijdsaanduiding geen *wayyiqtol*-vorm gebruikt worden; daarom wordt een *qatal*-vorm gebruikt. De verzen 5c-8 bestaan uit een directe rede. De bevelen die in deze directe rede gegeven worden, worden beschreven door middel van *yiqtol*- en *w^{e}qatal*-vormen en één imperatief. In de verzen 9-12 wordt verhaald hoe deze bevelen worden opgevolgd. Aangezien de beschrijving overwegend verhaalhandelingen bevat, domineren de *wayyiqtol*-vormen. Vers 12g bestaat uit een directe rede.

In de verzen 13a-c worden drie nieuwe verhaalhandelingen geschetst, weergegeven door middel van *wayyiqtol*-vormen. De verzen 14b-e bestaan uit een beschrijving van een situatie. In de verzen 14f-15e wordt tweemaal hetzelfde patroon toegepast: twee verhaalhandelingen worden gevolgd door een directe rede. De verzen 15f-g kunnen beschouwd worden als een toelichting van de schrijver bij de voorafgaande directe rede. In vers 16 worden nieuwe verhaalhandelingen weergegeven.

In de verzen 17-20a worden eveneens verhaalhandelingen beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. Alleen in de verzen 17c-d zijn als gevolg van inversie geen *wayyiqtol*-vormen mogelijk. Dit is eveneens het geval in vers 20b. Vers 20c ten

slotte kan beschouwd worden als een concluderend vers waarin teruggekeken wordt op de belangrijkste handeling binnen de perikoop.

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in vers 18c. Het vormt, gemarkeerd door de *nota objecti* וְאֵת, het object bij de *qatal*-vorm שִׁבְּרוּ. Het subject in het vers is כָּל־עַם הָאָרֶץ. צֶלֶם heeft een suffix derde persoon mannelijk enkelvoud. Het antecedent van het suffix is הַבַּעַל, genoemd in vers 18a.

6.2 Semantische analyse

In de syntactische analyse is betoogd dat de verzen 4-20 onderverdeeld kunnen worden in de verzen 4-16 en 17-20. De verzen 4-16 verhalen over het afzetten van Atalja, de verzen 17-20 over de daaropvolgende gebeurtenissen. In vers 17a sluit Jojada een verbond tussen de Heer en de koning en het volk. Dit verbond bestaat eruit dat het volk het volk is van de Heer (vers 17b). Tevens wordt een verbond gesloten tussen de koning en het volk (vers 17a). Het verbond dat gesloten wordt tussen de Heer en het volk is een herhaling van het verbond dat de Heer door Mozes met het volk gesloten heeft (Ex. 24).[328] Het verbond moet vernieuwd worden, aangezien men Baäl gediend heeft tijdens de regeerperiode van Atalja. Nu men – wederom – het volk van de Heer is, kan niet langer Baäl vereerd worden. Daarom gaat het volk naar het huis van Baäl en worden diens altaren naar beneden gehaald, צְלָמָיו verbrijzeld en de priester gedood.

6.3 Cognitieve analyse

In de perikoop kunnen vier domeinen onderscheiden worden, namelijk *staatsgreep*, *koningschap*, *verbondssluiting* en *cultus*. Deze domeinen liggen in elkaars verlengde. De staatsgreep leidt tot de kroning en het koningschap van Joas. Dit koningschap heeft tot gevolg dat er een verbond gesloten moeten worden met de Heer, dat weer tot gevolg heeft dat de cultus voor Baäl beëindigd moet worden.

Het woord צֶלֶם is van belang binnen dit laatste domein. In vers 18c profileert de werkwoordsvorm שִׁבְּרוּ een complexe temporele relatie tussen de *trajector* het gehele volk van het land, genoemd in vers 18a, en de *landmark* וְאֶת־צְלָמָיו. Deze relatie is complex, daar de handeling als doel heeft de relatie tussen *trajector* en *landmark* te beëindigen. Het woord צֶלֶם profileert *voorwerpen* met als basis *verering*. De voorwerpen maken immers deel uit van de cultus van Baäl. In de perikoop komt naar voren dat de basis *verering* impliceert dat er sprake is van een relatie met diegene die of datgene dat vereerd wordt. Omdat men, door middel van een verbond, de relatie met de Heer hersteld heeft, dienen de aspecten van de relatie met Baäl vernietigd te worden. Daarom volgt deze vernietiging direct op de verbondssluiting; de verzen 17 en 18 staan op deze wijze tegenover elkaar.

---

328 Carl Friedrich Keil, *Die Bücher der Könige* (Biblischer Commentar über das Alte Testament 3/2; Leipzig: Dörffling und Franke, 1876), 293, 299.

7. Ezechiël 7:10-22

7.1 Syntactische analyse

In Ez. 7:10 wordt de *aufmerksamkeitserreger* הִנֵּה gebruikt, die hier het begin van een nieuwe perikoop benadrukt. De gehele perikoop, de verzen 10-22, bestaat uit een directe rede. In vers 23 wordt deze directe rede weliswaar voortgezet, maar is er in tegenstelling tot het voorafgaande sprake van een imperatief waardoor de tekst-immanente lezer[329] direct wordt aangesproken. Vers 23 vormt hierdoor het begin van een nieuwe perikoop.

De perikoop kan verdeeld worden in de verzen 10-14 en 15-22. Deze hoofdcesuur wordt bepaald door inhoudelijke aspecten: in de verzen 10-14 wordt de dag van de Heer aangekondigd, vanaf vers 15 wordt beschreven wat hiervan de gevolgen zijn.

De verzen 10-14 kennen de volgende structuur. De verzen 12a-b lijken sterk op de verzen 10a-b, zodat gesteld kan worden dat de verzen 10-11 en 12-14 bij elkaar horen. De voorgrond is te vinden in de verzen 12c-d en 13c-d, waarin *yiqtol*-vormen gebruikt zijn.

Het tweede gedeelte van de perikoop bestaat uit de verzen 15-19 en 20-22. In de verzen 15a-b wordt een bepaalde situatie geschetst. De gevolgen van deze situatie worden beschreven in de verzen 15c-19. Deze verzen, behalve de verzen 16c; 18c; 19d.g, kennen *yiqtol*-vormen en vormen voorgrond. Vers 20 geeft vervolgens achtergrondinformatie, aangezien in dit vers door middel van *qatal*-vormen wordt beschreven wat er reeds is gebeurd. De gevolgen van deze gebeurtenissen worden in de verzen 21-22 beschreven door middel van *w*^{e}*qatal*-vormen, zodat deze verzen op de voorgrond staan.

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in vers 20b en staat in de *status constructus* meervoud. Het wordt eenmaal vermeld, maar maakt als zodanig deel uit van twee *status-constructus*verbindingen: de verbinding וְצַלְמֵי תוֹעֲבֹתָם en de verbinding שִׁקּוּצֵיהֶם וְצַלְמֵי. Als geheel vormt שִׁקּוּצֵיהֶם וְצַלְמֵי תוֹעֲבֹתָם het object bij de *qatal*-vorm עָשׂוּ. Het subject is een derde persoon meervoud, dat verwijst naar (de inwoners van) יִשְׂרָאֵל אַדְמַת, waarover de Heer hier spreekt (vers 2).

7.2 Semantische analyse

In de perikoop wordt door יְהוָה, *de Heer*, de dag van zijn toorn aangekondigd (de verzen 10-12b, behalve 11b) en wordt door hem beschreven wat de gevolgen hiervan zullen zijn (de verzen 11b; 12c-22d, behalve 20a-c). In vers 10d lijkt verwezen te worden naar de

329 De tekst-immanente lezer of *implied reader* is de tekstuele instantie die wordt aangesproken binnen de grenzen van de tekst en komt aldus niet overeen met de daadwerkelijke lezer die zich buiten de tekst bevindt. Zie voor meer informatie: Van Wieringen, *The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah,* 10-11.

staf van Aäron (Num. 17:23).[330] De staf bloeit echter niet meer en hoogmoed is ontluikt. Deze hoogmoed zou betrekking kunnen hebben op de hoogmoed van de Israëlieten, maar zou hier ook gebruikt kunnen zijn als ander woord voor de vijand, zoals in Jer. 50:31.[331] Er zullen immers vijanden komen, zo kan uit de verzen 21-22 opgemaakt worden. In vers 11b wordt gezegd dat niets van de Israëlieten zal overblijven. De economische gevolgen van de dag van de Heer worden geschetst in de verzen 12c-d; 13a.[332] Vers 13a is afgeleid van Lev. 25:28, dat betrekking heeft op een wet in het jubeljaar. Het wil hier zeggen dat de verkoper datgene wat hij verkocht heeft nooit meer zal zien, ook al zijn hij en de koper nog in leven.[333] Ook zij zullen immers de toorn van de Heer ervaren (de verzen 13c-d). Vers 14 maakt duidelijk dat, hoewel men zich heeft klaargemaakt voor de strijd, niemand ten strijde trekt, omdat de toorn van de Heer over de gehele menigte is. Ten strijde trekken is zinloos als de Heer oorlog voert tegen zijn volk.[334]

In vers 15, het begin van het tweede gedeelte van de perikoop, wordt terugverwezen naar Ez. 5:12; 6:12.[335] Men zal sterven als gevolg van het zwaard, honger of pest. Er zullen ook mensen zijn die vluchten en zij zullen weeklagen (vers 16a.c). Vers 16b wil mogelijk zeggen dat het geweeklaag lijkt op het koeren van duiven.[336] En alle handen zullen slap worden en alle knieën zullen druipen van water (vers 17). Dat alle handen slap worden, duidt aan dat de Israëlieten geen kracht meer hebben of alle hoop verloren hebben. Dat alle knieën druipen van water, zou eveneens kunnen betekenen dat alle kracht is weggevloeid.[337] In vers 18 is sprake van een chiasme. De eerste en de vierde handeling zijn handelingen die mensen zelf verrichten als zij in rouw zijn. De tweede en derde situatie overkomt hen bij een dergelijke gebeurtenis.[338] Daarnaast zullen de Israëlieten hun zilver op straat werpen en hun goud zal onrein zijn (de verzen 19a-b). Dit geld kan hen namelijk niet vrijkopen van de toorn van de Heer en zij zullen er geen voedsel van kunnen kopen. Want, zo maakt vers 19g duidelijk, zij hebben onrechtvaardig gehandeld.

De verzen 20a-b lijken geen gevolg van de dag van de Heer te beschrijven, maar de reden. De Israëlieten hebben namelijk de schoonheid van zijn sieraad tot vervoering

---

330 Moshe Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; New York: Doubleday, 1983), 149. Zie ook: Moshe Greenberg, *Ezechiel 1-20* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2001), 183.

331 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 149. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 183.

332 Hans Ferdinand Fuhs, *Ezechiel 1-24* (NEchtB 7; Würzburg: Echter Verlag, 1984), 45. Daniel I. Block, *The Book of Ezechiel: Chapters 1-24* (NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 260.

333 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 150. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 184.

334 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 45.

335 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 151. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 186. Block, *The Book of Ezechiel*, 260.

336 Block, *The Book of Ezechiel*, 261.

337 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 152. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 186. Block, *The Book of Ezechiel*, 260. Block, *The Book of Ezechiel*, 261.

338 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 152. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 187. Block, *The Book of Ezechiel*, 261-262.

gesteld en וְצַלְמֵי van hun gruwelijkheden en hun walgelijkheden gemaakt. En daarom, zo stelt vers 20c, heeft de Heer hen het aangerekend als ongerechtigheid. Vreemden zullen het roven en de goddelozen zullen het als buit hebben, en zij zullen het vernietigen (vers 21). Met de schoonheid van zijn sieraad (vers 20a) kunnen daadwerkelijk sieraden bedoeld worden, misschien gemaakt van het eerdergenoemde goud en zilver (vers 19), waarvan de Israëlieten vervolgens וְצַלְמֵי hebben gemaakt. Het sieraad van de Heer kan echter ook verwijzen naar Jeruzalem, met in het midden de tempel, of alleen naar de tempel zelf. In dat geval heeft men וְצַלְמֵי gemaakt in de tempel, wat zou kunnen betekenen dat men er andere goden in heeft gezet. Deze goden worden dan door de Heer als gruwelijk en walgelijk beschouwd.[339]

7.3 Cognitieve analyse

De *toorn van de Heer* vormt het overkoepelde domein in de perikoop. Om deze toorn te beschrijven, worden elementen uit de dagelijkse leefwereld gebruikt, zoals het *economische principe van koop en verkoop*, *het voeren van oorlog* en *het doormaken van een rouwproces*. Dit zijn aldus elementen van andere, bekende domeinen. Ter verklaring waarom de toorn van de Heer komt, lijkt het domein *cultus* van belang te zijn: in vers 20a wordt mogelijk verwezen naar de tempel in Jeruzalem.

Het woord צֶלֶם profileert *voorwerpen*. Ze zijn immers de *landmark* die door de *trajector* de Israëlieten zelf gemaakt worden, waardoor er sprake is van een complexe temporele handeling tussen *trajector* en *landmark*, en ze kunnen geroofd en vernietigd worden (de verzen 18b; 21a-b). Het woord maakt deel uit van een *status-constructus*verbinding. Waar in Num. 33:52-56 en Dan. 3:1-18[340] door middel van een dergelijke verbinding het materiaal waarvan צֶלֶם vervaardigd is, wordt weergegeven, lijkt hier met de woorden gruwelijkheden en walgelijkheden de vorm van וְצַלְמֵי bedoeld te worden, zoals ook in 1 Sam. 6:5-11 de vorm van צֶלֶם in een *status-constructus*verbinding wordt aangegeven. וְצַלְמֵי hebben een bepaalde vorm die door de Heer omschreven wordt als gruwelijkheden en walgelijkheden, en het zouden, zoals in de semantische analyse uiteen is gezet, goden kunnen zijn. Als deze gedachtegang gevolgd wordt, kunnen twee basissen onderscheiden worden, namelijk *specifieke vorm* en *verering*. De voorwerpen hebben een bepaalde vorm die in de *status-constructus*verbinding met וְצַלְמֵי wordt aangeduid, en staan mogelijk in de tempel, zodat ze vereerd worden.

In de perikoop is sprake van een prototypisch scenario dat als zodanig tegenovergesteld is aan het scenario in 2 Kon. 11:1-20 en de herwerking van deze perikoop in 2 Kron. 23:1-21[341]. In die perikopen wordt door middel van het sluiten van een verbond, de relatie met de Heer hersteld en dient men וְאֶת־צִלְמָיו te vernietigen.

339 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 47. Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 153. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 188. Block, *The Book of Ezechiel*, 264-265.
340 De bespreking van deze perikoop volgt in paragraaf 14 van dit hoofdstuk.
341 Deze perikoop wordt besproken in paragraaf 15 van dit hoofdstuk.

In deze perikoop worden echter וְצַלְמֵי gemaakt, wat leidt tot boosheid van de Heer, zoals blijkt uit de verzen 21-22.

Overigens dient opgemerkt te worden dat, als in vers 20a het woord sieraad letterlijk begrepen dient te worden en niet naar de tempel verwijst, er nog steeds van de zojuist beschreven betekenis van het woord binnen het domein *cultus* sprake kan zijn. Gruwelijkheden en walgelijkheden kunnen nog steeds verwijzen naar voorwerpen die andere goden weergeven, daar ze immers als gruwelijk en walgelijk omschreven worden door de Heer, en die gemaakt zijn van het materiaal van een sieraad, bijvoorbeeld goud of zilver.

8. Ezechiël 16:1-19

8.1 Syntactische analyse

Het begin van deze perikoop wordt gemarkeerd door de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי die een nieuwe verhaalhandeling weergeeft. Vanaf vers 2 volgt een directe rede. Deze eindigt in vers 19 met de vaste formule נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה, waardoor dit vers het laatste vers van de perikoop is. In de verzen 8h; 14d is eveneens sprake van deze vaste formule, maar wordt de directe rede niet afgesloten zoals in vers 19. In vers 8i wordt vers 8g voortgezet, terwijl in vers 15a het onderwerp בְּיָפְיֵךְ uit vers 14a weer wordt opgepakt. Daarentegen is in vers 20 sprake van een nieuw thema.

De inleiding van de perikoop wordt gevormd door de verzen 1a-1b. In het vervolg van de perikoop is op verschillende niveaus sprake van directe rede. De verzen 2a-19d vormen een directe rede van de Heer tot Ezechiël. In de verzen 3b-19d is sprake van een directe rede binnen deze directe rede. Het geeft weer wat Ezechiël moet zeggen tegen de inwoners van Jeruzalem. Vers 3b staat hierbinnen op zichzelf, aangezien het de inleidende zin van deze directe rede vormt. De gehele directe rede van de verzen 3c-19d wordt, zoals reeds aangegeven, tweemaal onderbroken in de verzen 8h en 14d. Na de directe rede volgt in vers 19e de afsluitende formule נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה.

Als gevolg van het feit dat de directe rede in de verzen 13c-19d tweemaal onderbroken wordt, zou de rede verdeeld kunnen worden in drie delen, namelijk de verzen 3c-8; 9-14; 15-19d. De cesuur ligt echter bij vers 15, zodat de verzen 3c-14 en 15-19d bij elkaar horen. In de verzen 3c-14 is overwegend de Heer als ik-persoon het subject, terwijl in de verzen 15-19d het subject gevormd wordt door Jeruzalem, dat in deze verzen als tweede persoon vrouwelijk enkelvoud wordt aangesproken.

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in vers 17c en staat in de *status constructus* meervoud. Het vormt het object bij de *wayyiqtol*-vorm וַתַּעֲשִׂי. Het subject is een tweede persoon vrouwelijk enkelvoud, dat verwijst naar יְרוּשָׁלִַם die in deze directe rede wordt aangesproken (vers 2b). De verzen 17-19d vormen de voortzetting van de *Sprosserzählung* van de verzen 15-16d, waardoor *wayyiqtol*-vormen domineren. Deze verzen staan op de achtergrond.

8.2 Semantische analyse

יְרוּשָׁלִַם, *Jeruzalem*, dat als hoofdstad verwijst naar geheel Israël,[342] wordt in deze perikoop door יְהוָה, *de Heer*, vergeleken met een baby. Ze komt uit het land van de Kanaänieten en haar vader is een Amoriet en haar moeder een Hethitische (vers 3c). Jeruzalem is van oorsprong een stad van de Jebusieten, maar hier wordt bewust gesproken over Amorieten en Hethieten, omdat zij samen met de Kanaänieten de belangrijkste inwoners van Kanaän vormden. Het vers wil aldus uitdrukken dat de stad Jeruzalem ontstaan is in een wereld waarin de Heer niet vereerd werd.[343] De baby krijgt niet de zorg die een pasgeboren baby gewoonlijk ontvangt, maar wordt weggeworpen op het veld (de verzen 4-5) waar ze niet kan overleven.[344] De Heer komt echter voorbij en ziet haar trappelend in haar bloed (de verzen 6a-c), want haar navelstreng is immers niet doorgesneden en ze is niet gewassen,[345] en zegt tot haar: "leef" (de verzen 6d-e en een dittografie in de verzen 6f-g[346]). Deze uitspraak kan begrepen worden als een formele declaratie om de baby te adopteren.[347]

De Heer zorgt voor de baby en ze groeit op tot een jonge vrouw, maar ze is naakt en bloot (vers 7). De Heer komt nogmaals voorbij en ziet de vrouw (de verzen 8a-b). Ze is nu in de tijd van de liefde (vers 8c), wat wil zeggen dat ze seksueel volwassen is.[348] En de Heer spreidt zijn vleugel over haar uit en bedekt zo haar naaktheid en zweert en sluit een verbond (de verzen 8d-g). Hij trouwt aldus met haar. Het bedekken van haar naaktheid is een handeling die symboliseert dat de echtgenoot zijn vrouw zal onderhouden (zie bijvoorbeeld ook Rt. 3:9). De verzen 8f-g hebben betrekking op het formeel sluiten van het huwelijk.[349] Het staat hier symbool voor de belofte van de Heer de God van Israël te zijn. Dat hierdoor Israël tegelijkertijd het volk van de Heer is, wordt uitgedrukt in vers 8i.[350]

De Heer wast de vrouw, spoelt het bloed van haar af en zalft haar (vers 9). Deze handelingen kunnen terugverwijzen naar vers 4c, waar de baby immers niet gewassen werd, maar zouden ook kunnen verwijzen naar rituelen bij een bruiloft, zoals in Rt. 3:3, hoewel Ruth zichzelf wast en niet gewassen wordt door haar echtgenoot. Het bloed zou menstruatiebloed kunnen zijn, maar ook het bloed na de eerste geslachtsgemeenschap.[351] De vrouw krijgt mooie kleding en sieraden (de verzen 10-12). Deze kleding en sieraden

342 Block, *The Book of Ezechiel*, 471. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 274. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 330.
343 Block, *The Book of Ezechiel*, 475. Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 81.
344 Block, *The Book of Ezechiel*, 476.
345 Block, *The Book of Ezechiel*, 480.
346 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 275.
347 Block, *The Book of Ezechiel*, 481.
348 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 277.
349 Block, *The Book of Ezechiel*, 482-483.
350 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 277. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 334-335.
351 Block, *The Book of Ezechiel*, 484. *Pace*: Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 278 en Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 335 die stelt dat het bloed het bloed van de geboorte is, omdat er sprake is van een parallel met vers 4. Het lijkt mij echter vreemd om te veronderstellen dat het bloed van de geboorte nog aanwezig is op het lichaam van de inmiddels volwassen geworden vrouw.

zijn voor een koningin, wat benadrukt wordt in vers 12c waarin de vrouw een kroon krijgt.[352] Geborduurde kleding en fijn linnen (de verzen 10a.c; 13b) kan echter ook betrekking hebben op de kleding van priesters, en meel en olie (vers 13c) zijn ingrediënten van offers voor de Heer. Als de bruid van de Heer, is koningin Jeruzalem een andere benaming voor de tempel.[353] De zorg voor de vrouw staat symbool voor het feit dat Israël uitgroeit tot een koninkrijk en naam en faam verwerft.

Jeruzalem gebruikt echter haar opgedane schoonheid en faam onjuist en pleegt ontucht (vers 15). Deze ontucht bestaat uit twee verschillende zaken. Ten eerste maakt ze de hoogteplaatsen gekleurd en pleegt ze er ontucht op (de verzen 16b-c): men offert op hoogteplaatsen aan andere goden.[354] Ten tweede maakt ze צַלְמֵי mannelijk, van de gekregen sieraden van goud en zilver (vers 17b), en ze bedekt hen met kleding en zet hen offergaven voor (de verzen 18c-19c). De Israëlieten vereren aldus mannelijke צַלְמֵי en daarom zegt de Heer dat Israël ontucht heeft gepleegd (vers 17d): צַלְמֵי זָכָר worden vereerd in plaats van de Heer, zoals de echtgenoot bedrogen wordt door zijn echtgenote. Het is mogelijk dat het woord mannelijk bewust is toegevoegd, hoewel de afgodenverering ook betrekking kan hebben op vrouwelijke goden, omdat in de vergelijking Jeruzalem de echtgenote is die ontucht begaat met mannen.[355]

8.3 Cognitieve analyse

Het uitgangspunt van deze perikoop is een vergelijking: Jeruzalem wordt vergeleken met een baby aan wie zorg onthouden wordt. Deze vergelijking is voor het publiek van Ezechiël niet vreemd: het kwam vaker voor dat babymeisjes gedood werden in tijden van hongersnood of als de familie arm was.[356] De Heer vergelijkt zichzelf met degene die zich om de baby ontfermt. De baby groeit op tot een volwassen vrouw. Dit leidt tot een nieuwe vergelijking: de relatie tussen de Heer en Jeruzalem wordt vergeleken met een huwelijk waarbij Jeruzalem de echtgenote is en de Heer haar echtgenoot. De beide vergelijkingen komen aldus tot stand door voor de lezers bekende elementen uit de domeinen *zorg voor een baby* en *huwelijkssluiting* te gebruiken.[357] Het domein dat de gehele perikoop omvat, is *de relatie tussen de Heer en Israël*.

De vergelijking met een huwelijk wordt verder voortgezet in het tweede gedeelte van de perikoop: zoals een echtgenote haar man bedriegt door samen te zijn met een andere man, zo bedriegt Jeruzalem de Heer door andere goden te vereren. Het domein *cultus* wordt hier aldus geïntroduceerd. Dat er andere goden vereerd worden, wordt

352 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 279. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 336.
353 Block, *The Book of Ezechiel*, 484-486.
354 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 280. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 337.
355 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 280. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 338.
356 Matthews and Moyer, *The Old* Testament, 41.
357 Zie ook Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry* (trans. Naomi Goldblum; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 10 die stellen dat de uitleggende kracht van een metafoor gevonden kan worden in het feit dat iets uit een bepaalde wereld waar we bekend mee zijn, overgedragen wordt op een andere wereld.

uitgedrukt door te verwijzen naar de hoogteplaatsen en naar het maken en verzorgen van צַלְמֵי. Het woord צֶלֶם profileert hier *voorwerpen* die door de *trajector* Jeruzalem, die verwijst naar de Israëlieten, gemaakt zijn (complexe temporele relatie) van de sieraden van goud en zilver. צַלְמֵי זָכָר is aldus de *landmark*. Het bijvoeglijk naamwoord mannelijk geeft aan dat verondersteld wordt dat צַלְמֵי een *bepaalde vorm* of *uiterlijk* hebben. Dit vormt aldus de basis van het woord. Dat er sprake lijkt te zijn van een menselijke of dierlijke vorm, kan tevens afgeleid worden uit de verzen 18c; 19c waarin gesproken wordt over hun aangezichten.

Ook het begrip *verering* kan als basis van het woord beschouwd worden. De voorwerpen zijn klaarblijkelijk door de Israëlieten gemaakt met als doel ze te vereren; deze verering wordt beschreven in de verzen 17d-19. De vergelijking met een huwelijk maakt duidelijk dat de basis *verering* impliceert dat er sprake is van een relatie met diegene die of datgene dat vereerd wordt. Dit verklaart waarom de verering van de voorwerpen beschreven wordt als ontucht. Het plegen van ontucht, namelijk een seksuele relatie aangaan met een ander, staat symbool voor de relatie die men aangaat met צַלְמֵי door ze te vereren.

9. Ezechiël 23:1-20

9.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי in vers 1a. Vanaf vers 2 volgt een directe rede. In deze directe rede wordt verhaald over Ohola en Oholiba. In vers 21 wordt Oholiba echter direct aangesproken; zij is het subject van de *wayyiqtol*-vorm וַתִּפְקְדִי in dit vers. Dit markeert het begin van een nieuwe perikoop, zodat de hier te bestuderen perikoop de verzen 1-20 omvat.

Vers 1a kan beschouwd worden als de inleiding van de perikoop, terwijl vers 1b de directe rede in de verzen 2-20 inleidt. Binnen deze directe rede horen de verzen 2-10 en 11-21 bij elkaar. In de verzen 2-10 worden beide actanten, Ohola en Oholiba, genoemd (de verzen 2-4) en staat Ohola vervolgens centraal (de verzen 5-10). De verzen 11-21 daarentegen gaan specifiek over Oholiba, zoals de renominalisatie van Oholiba in vers 11a laat zien. De verzen 11-21 kunnen onderverdeeld worden in de verzen 11-17 en 18-20. In de verzen 11-17 wordt de ontucht van Oholiba beschreven, in vers 18 de reactie van de Heer hierop.

De directe rede heeft vanaf vers 3a de vorm van een *Sprosserzählung*, waarin *wayyiqtol*-vormen zijn gebruikt, of, als een *wayyiqtol*-vorm niet mogelijk is, een *w*^{e}*-X-qatal*-vorm.

Het woord צֶלֶם kan gevonden worden in vers 14b, waarbij sprake is van de meervoudsvorm in de *status-constructus*verbinding אַנְשֵׁי צַלְמֵי כַשְׂדִּים. Deze *status-constructus*verbinding vormt het object bij de *wayyiqtol*-vorm וַתֵּרֶא. Het subject is אָהֳלִיבָה, genoemd in vers 11a. Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 15b, dat nominaal

is, en staat in de *status constructus* enkelvoud. De verbinding דְּמוּת בְּנֵי־בָבֶל כַּשְׂדִּים vormt het naamwoordelijk predicaat.

9.2 Semantische analyse

In deze perikoop worden שֹׁמְרוֹן en יְרוּשָׁלִַם, *Samaria* en *Jeruzalem*, die hier als hoofdsteden verwijzen naar respectievelijk het Noordrijk en het Zuidrijk, vergeleken met twee zussen, namelijk אָהֳלָה en אָהֳלִיבָה, *Ohola* en *Oholiba*. Deze vergelijking wordt gemaakt door יְהוָה, *de Heer*, die hier spreekt tot Ezechiël. In de namen van de zussen kan het woord אֹהֶל, *tent*, herkend worden. Ohola kan vertaald worden als *haar tent* en Oholiba als *mijn tent in haar.* Beide namen kunnen verschillende betekenissen hebben. Allereerst kan *haar tent* verwijzen naar de hoogteplaatsen in het Noordrijk of naar tenten bij deze hoogteplaatsen, en *mijn tent in haar* naar de tempel in Jeruzalem.[358] De tempel kan immers gezien worden als de tent van de Heer. De beide namen kunnen echter ook meer algemeen aan de woestijntijd herinneren, daar men toen in tenten woonde.[359] Het is echter niet uitgesloten dat de namen slechts een verzinsel zijn zonder specifieke betekenis.[360] De zussen plegen ontucht in Egypte, als zij nog jong zijn (vers 3). Zij worden echter van de Heer (vers 4c): hij trouwt met hen.[361] De jeugd van de zusters verwijst aldus naar de tijd voordat Israël het volk van de Heer werd.[362]

Ohola pleegt ontucht met de zonen van Assur (de verzen 5a; 7a) en met al hun afgoden verontreinigt ze zich (vers 7c). Ze bedriegt aldus haar echtgenoot. Het wil zeggen dat het Noordrijk een bondgenootschap aangaat met de Assyriërs,[363] wat tot gevolg heeft dat men ook hun cultus overneemt. Bovendien is de ontucht uit de jeugd van Ohola in Egypte niet verdwenen (vers 8); het Noordrijk heeft ook contacten met de Egyptenaren.[364] Maar de Assyriërs vallen het Noordrijk binnen en verwoesten het.[365] Deze historische gebeurtenis wordt beschreven in de verzen 9-10, waarbij het door de Heer gepresenteerd wordt als zijn straf voor het gedrag van Ohola (vers 9a). Of de Israëlieten daadwerkelijk een bondgenootschap hadden met de Assyriërs voordat dezen het Noordrijk verwoesten, is historisch niet goed vast te stellen.[366] Dit maakt echter niet uit voor de betekenis van de tekst.

---

358 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 121. Moshe Greenberg, *Ezechiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22a; New York: Doubleday, 1997), 474. Zie ook: Moshe Greenberg, *Ezechiel 21-37* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2005), 110.

359 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 121. Greenberg, *Ezechiel 21-37: A New Translation*, 474. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 21-37*, 110.

360 Block, *The Book of Ezechiel*, 735.

361 Block, *The Book of Ezechiel*, 736. Greenberg, *Ezechiel 21-37: A New Translation*, 474. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 21-37*, 110.

362 Block, *The Book of Ezechiel*, 734.

363 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 122.

364 Greenberg, *Ezechiel 21-37: A New Translation*, 476. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 21-37*, 112.

365 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 122. Greenberg, *Ezechiel 21-37. A New Translation*, 476. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 21-37*, 112.

366 Block, *The Book of Ezechiel*, 740.

Vanaf vers 11 wordt de ontucht van Oholiba beschreven. Vers 12 lijkt op de verzen 5b-6: Oholiba pleegt ontucht met dezelfde minnaars als haar zus, zoals ook in vers 13c naar voren komt.[367] Vervolgens ziet ze mannen, getekend op de muur. Het zijn צַלְמֵי van Chaldeeën, en allen van hen דְּמוּת van zonen van Babel van de Chaldeeën (de verzen 14-15). De Chaldeeën kwamen oorspronkelijk niet uit Babel, maar verwierven daar leidende functies.[368] In die hoedanigheid worden zij beschreven in vers 15a. Oholiba verlangt naar hen en stuurt daarom een bode naar Chaldea, waarop er zonen van Babel komen om gemeenschap met haar te hebben (de verzen 16-17). Als gevolg van haar ontucht verwijdert de ziel van de Heer zich van haar, terwijl ze haar ontucht voortzet, namelijk door ontucht te plegen met Egyptenaren (de verzen 18-19). Er worden aldus achtereenvolgens drie verschillende minnaars van Oholiba genoemd: de Assyriërs, de Chaldeeën en de Egyptenaren.[369] Wederom staat de ontucht symbool voor het aangaan van contacten of bondgenootschappen met deze volkeren, dat er ook toe kan leiden dat men de cultus van de betreffende machthebber overneemt. Dit laatste wordt echter niet vermeld in de tekst.

9.3 Cognitieve analyse

De relatie tussen de Heer enerzijds en Samaria en Jeruzalem anderzijds wordt vergeleken met een huwelijk waarbij de Heer de bruidegom vormt en Samaria en Jeruzalem de bruiden. Aspecten uit het domein *huwelijk* worden aldus gebruikt om iets te zeggen over *de relatie tussen de Heer en respectievelijk het Noordrijk en het Zuidrijk*, het overkoepelende domein van de perikoop. Het huwelijk wordt gekenmerkt door ontucht: beide bruiden hebben contacten met andere mannen. De vergelijking maakt duidelijk dat het hebben van een relatie met de Heer ertoe leidt dat het rijk geen contacten of bondgenootschappen met andere machthebbers aan mag gaan; de relatie tussen de Heer en het rijk is exclusief. Het gaat in deze perikoop aldus om twee vormen van *macht*, die elkaar uitsluiten. In vers 7c is daarnaast sprake van het domein *cultus*: men neemt de cultus van de betreffende machthebber over.

In vers 14b is sprake van een statische temporele relatie, geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וַתֵּרֶא, tussen de *trajector* Oholiba en de *landmark* mannen: Oholiba neemt hen waar. Vers 14c maakt duidelijk dat het geen echte mannen betreft, maar dat zij getekend zijn op de muur. In het vervolg van vers 14b worden zij aangeduid als צַלְמֵי van Chaldeeën. Het woord צֶלֶם profileert een *tweedimensionale weergave* met als basis *specifieke vorm*. De tweedimensionale vorm geeft iets specifiek weer. Dit verklaart het gebruik van de *status-constructus*verbinding: datgene wat precies wordt weergeven, zijn de Chaldeeën.

367 Block, *The Book of Ezechiel*, 743.
368 Block, *The Book of Ezechiel*, 745. Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 123.
369 Block, *The Book of Ezechiel*, 743-744, 746.

In het tweede gedeelte van vers 14b worden aldus de mannen verder beschreven, zodat er sprake is van een specifieke *instance*. Dit wordt vervolgd in de verzen 14d-15b. In vers 15b worden zij beschreven als דְּמוּת van zonen van Babel van de Chaldeeën, dat een toelichting vormt op vers 15a. Er wordt aldus uitgelegd dat hoe de mannen eruitzien (vers 15a), vergeleken kan worden met of beschouwd kan worden als zonen van Babel van de Chaldeeën. Het woord דְּמוּת profileert als gevolg een *overeenkomst* met als basis *lijken op*: er wordt geprofileerd dat er een overeenkomst is tussen de tweedimensionale weergaven en zonen van Babel van de Chaldeeën. De reden van overeenkomst, namelijk dat de tweedimensionale vormen lijken op zonen van Babel van de Chaldeeën, wordt als basis verondersteld.

10. Amos 5:21-27

10.1 Syntactische analyse

Am. 5:21-27 geeft een directe rede van de Heer weer. In deze verzen is hij als ik-persoon aanwezig. Omdat in de verzen 18-20 de Heer als derde persoon present is, moet vers 21 beschouwd worden als het begin van een nieuwe perikoop. Vers 27 vormt het laatste vers van deze perikoop, daar in dit vers aangegeven wordt wie er gesproken heeft. In 6:1 volgt een nieuwe directe rede en is aldus sprake van een nieuwe perikoop.

De perikoop kent de volgende structuur. De verzen 21-27a geven een directe rede weer, in vers 27b wordt door middel van een *qatal*-vorm aangegeven wie er gesproken heeft, en in vers 27c volgt een verdere omschrijving van deze persoon.[370]

Binnen de directe rede wordt in eerste instantie het bezittelijk voornaamwoord tweede persoon mannelijk meervoud gebruikt en worden meerdere personen aangesproken (de verzen 21-22). Vervolgens wordt in de verzen 23-24 het bezittelijk voornaamwoord tweede persoon mannelijk enkelvoud gebruikt en wordt één persoon aangesproken. In de verzen 25-27a ten slotte wordt wederom het bezittelijk voornaamwoord tweede persoon mannelijk meervoud gebruikt. Er kunnen dus drie subdelen in de directe rede onderscheiden worden: de verzen 21-22, 23-24 en 25-27a.

In vers 23a is sprake van een imperatief, die gevolgd wordt door twee *yiqtol*-vormen in de verzen 23b-24a. Deze drie verzen vormen voorgrond binnen de perikoop en geven zo de cesuur binnen de directe rede aan. Dit wordt verder benadrukt door het zojuist beschreven patroon dat in deze verzen het bezittelijk voornaamwoord tweede persoon mannelijk enkelvoud gebruikt wordt. Ook vers 21c staat op de voorgrond als gevolg van het gebruik van een *yiqtol*-vorm. In vers 22 zijn eveneens *yiqtol*-vormen aangewend en is er aldus sprake van voorgrond, maar deze *yiqtol*-vormen zijn gebruikt binnen een als-dan-redenatie die ondergeschikt is aan de conjunctie כִּי.

370 De perikoop maakt deel uit van de grotere perikoop 5:18-6:14, die in zijn geheel een directe rede vormt. Binnen deze perikoop kunnen de verzen 27b-c wel als directe rede beschouwd worden.

Schematisch kan de opbouw van de perikoop als volgt worden weergegeven:

21a-b	jullie	achtergrond	eerste deel directe rede
21c		voorgrond	
22		als-dan-redenatie	
23-24	jij	voorgrond	tweede deel directe rede
25-27a	jullie	achtergrond	

Tabel 14: Schematisch overzicht opbouw perikoop Am. 5:21-27

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in vers 26a, in combinatie met een suffix tweede persoon mannelijk meervoud. Het vormt een deel van het object bij de *w^e^qatal*-vorm וּנְשָׂאתֶם. Het subject is een tweede persoon mannelijk meervoud dat verwijst naar בֵּית יִשְׂרָאֵל dat genoemd is in de verzen 1 en 4. בֵּית יִשְׂרָאֵל vormt tevens het antecedent van het suffix.

5

10.2 Semantische analyse

יְהוָה, *de Heer*, spreekt in deze directe rede tot בֵּית יִשְׂרָאֵל, *het huis van Israël* (vers 25), soms door het in het enkelvoud en soms door de leden ervan in het meervoud aan te spreken. De directe rede begint negatief: de Heer haat en verwerpt de feesten en kan de samenkomsten niet luchten. Dit is weergegeven door middel van een parallellisme in de verzen 21b-c.[371] Ook vergenoegt de Heer zich niet over de brandoffers en gaven en wil hij de offerdieren niet zien (vers 22, wederom een parallellisme[372]). Bovendien wil hij geen liederen en harpgetokkel horen (vers 23).

Alles wat aldus het huis van Israël doet ter ere van de Heer, wordt door hem afgewezen. Daarentegen moet men juist oordelen en gerechtig zijn (vers 24). Vers 25 bestaat uit een retorische vraag die zo gesteld is dat het duidelijk is dat het antwoord ontkennend moet zijn. Het huis van Israël heeft niet aan de Heer geofferd toen men in de woestijn verbleef. Dit hoeft niet te betekenen dat er helemaal niet geofferd werd in de woestijn, maar het stond in ieder geval niet centraal en zou nu eveneens niet centraal horen te staan.[373] Immers, de Heer wijst offers af (vers 22) en stelt dat men daarentegen op juiste wijze moet oordelen en gerechtig moet zijn (vers 24).

De verzen 26-27 verhalen over wat komen gaat. De leden van het huis van Israël zullen hun goden dragen die zij voor zichzelf hebben gemaakt (vers 26) en de Heer zal hen in ballingschap leiden (vers 27). Zij zullen aldus gestraft worden. Dat de goden door henzelf gemaakt zijn en gedragen zullen worden, wijst erop dat het afgoden zijn. Met

371 Francis I. Andersen and David Noel Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24a; New York: Doubleday, 1989), 524.
372 Andersen, Freedman, *Amos*, 524.
373 Alfons Deissler, *Zwölf Propheten: Hosea, Joël, Amos* (NEchtB 4; Würzburg: Echter Verlag, 1985), 117.

Kewan wordt Saturnus bedoeld,[374] vandaar dat hij wordt aangeduid als de ster van de goden (vers 26a).

10.3 Cognitieve analyse

Het domein van de perikoop kan omschreven worden als *cultus*. Het betreft de cultus voor de Heer, waarvan verschillende aspecten beschreven worden. De Heer wijst deze cultus af. In het derde gedeelte van de perikoop wordt verwezen naar de cultus voor Sikkut en Kewan (vers 26a). In dit vers profileert de werkwoordsvorm וּנְשָׂאתֶם een statische temporele relatie. De *trajector* is het huis van Israël. Sikkut en Kewan vormen beide een primaire *landmark*. Zij worden ieder precies beschreven: Sikkut wordt aangeduid als 'jullie koning', Kewan als 'de ster van jullie goden'. Bovendien worden zij beide aangeduid als צַלְמֵיכֶם. Het woord צֶלֶם profileert als zodanig *voorwerpen*. Ze zijn immers gemaakt door de Israëlieten (vers 26b) en zijn draagbaar (vers 26a). Het suffix tweede persoon mannelijk meervoud beklemtoont dat de voorwerpen van de Israëlieten zijn, wat verder benadrukt wordt in vers 26b: zij zijn gemaakt door henzelf en voor henzelf. Dat ze draagbaar zijn, betekent dat ze een beperkte grootte en zwaarte hebben. Daar Kewan en Sikkut aangeduid worden als צַלְמֵיכֶם, is het mogelijk dat de voorwerpen op hen lijken; in dat geval is *specifieke vorm* de basis van het woord. Zij zullen meegedragen worden, zo lijkt in de verzen 26-27 naar voren te komen, als de Heer de Israëlieten in ballingschap leidt. Er wordt aldus voorgesteld dat de voorwerpen en de Israëlieten bij elkaar horen en een bepaalde relatie hebben met elkaar: *relatie* en *verering* worden als basis verondersteld.

Het is tevens mogelijk dat de verzen 26-27 laten zien dat de Heer de Israëlieten niet alleen in ballingschap leidt, omdat zij de Heer niet juist vereren, maar ook omdat zij andere goden vereren. In dit geval is er sprake van hetzelfde prototypisch scenario als in Ez. 7:10-22, dat, zoals reeds vermeld, het tegenovergestelde is van het scenario dat naar voren komt in 2 Kon. 11:1-20 en de herwerking van deze perikoop in 2 Kron. 23:1-21. Omdat men צַלְמֵיכֶם heeft gemaakt, is er toorn bij de Heer, die in dit geval tot gevolg heeft dat de Heer de Israëlieten in ballingschap voert.

11. Psalm 39:2-7

11.1 Syntactische analyse

Psalm 39:1 bestaat uit een opschrift.[375] Het eigenlijke gedicht vangt aan in vers 2. De hoofdactant is de ik-persoon die als discursor optreedt. Hij is het subject in de verzen 2a-d; 3a-b; 4c; 5d. Dingen die semantisch aan hem gerelateerd zijn, vormen het subject in de verzen 3c-4b, 5a.c; 6b. De verzen 6c-7 kennen echter andere subjecten. In vers

374 Andersen, Freedman, *Amos*, 533, 535.
375 Mattews and Moyer, *The Old Testament*, 251.

8 is de ik-persoon wederom het subject, wat de overgang naar een nieuwe perikoop markeert. Dit wordt versterkt door het deiktisch element עַתָּה in vers 8.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 2-5 en 6-7, wat benadrukt wordt door de *Aufmerksamkeitserreger* הִנֵּה in vers 6a. In de verzen 2-5 is tweemaal sprake van een directe rede, namelijk in de verzen 2b-e en in vers 5. Deze directe redes staan op de voorgrond als gevolg van het gebruik van *yiqtol*-vormen in de verzen 2b.d; 5d en een imperatief in vers 5a. Buiten deze directe redes wordt de voorgrond gevormd door vers 7, waarin eveneens sprake is van *yiqtol*-vormen.

Het woord צֶלֶם wordt gebruikt in vers 7a. Het wordt met het voorzetsel בְּ geconstrueerd tot een prepositionele bepaling. Aan deze bepaling gaat de interjectie[376] אַךְ vooraf. De gehele woordgroep vormt als zodanig een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid. Het subject is אִישׁ, het gezegde wordt gevormd door de *yiqtol*-vorm יִתְהַלֵּךְ.

5

11.2 Semantische analyse

De ik-persoon, die zoals gezegd de discursor is, zegt dat hij zijn wegen zal bewaren, opdat hij niet zondigt met zijn tong (de verzen 2b-c). Dit wil zeggen dat hij יְהוָה, *de Heer*, niet valselijk wil beschuldigen van onjuist handelen (zie Job 1:22; 2:10);[377] met andere woorden, dat hij de Heer als veroorzaker beschouwt van zijn lijden.[378] In de verzen 2d-e zegt hij dat hij zijn mond zal bewaren met een muilkorf, zolang de goddeloze tegenover hem is. Hij zal dus niet spreken, zodat hij de goddeloze geen mogelijkheid geeft om dingen die hij heeft gezegd, tegen hem te gebruiken.[379] De ik-persoon tracht zich te houden aan zijn voornemen,[380] maar als hij hier niet meer in slaagt, spreekt hij alsnog. Op basis van de verzen 2b-c zou men verwachten dat de ik-persoon zondigt als hij spreekt, maar dit is niet het geval.[381] Hij vraagt daarentegen aan de Heer hoeveel dagen hij te leven heeft en wanneer hij sterft (vers 5).

In het tweede gedeelte van de perikoop stelt de ik-persoon zichzelf in contrast met de Heer om zijn eigen nietigheid te benadrukken (de verzen 6a-b). Daarna benoemt hij de nietigheid van iedere mens (de verzen 6c-7). In vers 7a gebruikt de ik-persoon

---

376 In HALOT wordt het woord אַךְ omschreven als een partikel dat gebruikt wordt om iets te benadrukken. Zie: Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament,* Vol. I, 45.

377 J. Clinton McCann Jr., *Psalms* (NIB IV; Nashville: Abingdon Press, 1996), 837.

378 Charles Augustus Briggs, Emilie Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms I* (ICC; Edinburgh: Clark, 1906, 1979), 345.

379 Clinton McCann, Jr. *Psalms*, 837.

380 In vers 3c zegt de ik-persoon dat hij pijn heeft. Mogelijk wil dit zeggen, aldus Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Die Psalmen 1: Psalmen 1-50* (NEchtB 29; Würzburg: Echter Verlag, 1993), 246, dat de ik-persoon aan een ziekte lijdt. Dat hij daarna vraagt wat de maat van zijn dagen is, kan hiermee verband houden. De ik-persoon ziet ziekte als een symptoom van de menselijke conditie of situatie, die hij vervolgens beschrijft in de verzen 6c-7. Mijns inziens kan de pijn echter ook een gevolg zijn van de inspanningen om niet te spreken. In de perikoop komt nergens naar voren dat de ik-persoon aan een ziekte lijdt.

381 Clinton McCann, Jr., *Psalms*, 838.

het woord צֶלֶם. Het zegt iets over hoe de mens tijdens zijn leven gaat, dat uitgedrukt wordt door middel van het werkwoord הלך.

11.3 Cognitieve analyse

In deze perikoop staat *de relatie tussen de ik-persoon en de Heer* centraal en vormt als zodanig het domein. De ik-persoon wil de Heer niet valselijk beschuldigen en hij zwijgt tegenover de goddelozen. Hij is aldus trouw aan de Heer. De ik-persoon vraagt vervolgens aan de Heer hoe lang hij zal leven, waarbij naar voren komt dat hij meent dat de Heer dit bepaalt. De relatie tussen de ik-persoon en de Heer wordt dus verder ingekleurd door middel van de subdomeinen *trouw* (van de ik-persoon) en *macht* en *voorzienigheid* (van de Heer). Ten slotte komt het subdomein *vergankelijkheid* naar voren als de ik-persoon de mens en het menselijk leven vergelijkt met God.

יִתְהַלֵּךְ־אִישׁ in vers 7a profileert een temporele relatie met de mens als *trajector*. Aangezien het werkwoord הלך intransitief is, ontbreekt een *landmark*. De activiteit die het werkwoord uitdrukt, namelijk gaan, kan als *landmark* benoemd worden. Naast de temporele relatie is er sprake van een atemporele relatie met het voorzetsel בְּ. Deze relatie wordt versterkt door de interjectie אַךְ die als het ware een relatie legt tussen de temporele en atemporele relatie. De atemporele relatie specifieert de temporele relatie verder en profileert een relatie tussen de temporele relatie en de *landmark* צֶלֶם. Daar de atemporele relatie de vorm van het gaan (temporele relatie) uitdrukt, zou men, zoals Jenni aangeeft, het voorzetsel כְּ verwachten. Er is echter voor het voorzetsel בְּ gekozen, dat hier het beste als een *beth essentiae* vertaald kan worden.[382]

Het woord צֶלֶם profileert een *object* met als basis *vluchtigheid.* In het vervolg van vers 7 wordt namelijk beschreven dat het leven van de mens kort is. Er is hier sprake van een metafoor: het woord צֶלֶם wordt hier gebruikt, omdat het een object profileert waarvan men meent dat het een tijdelijk of vluchtig karakter heeft. Dit is aldus in de basis opgenomen. Wat het object precies is, kan niet uit de directe context opgemaakt worden. Het kan zowel materieel als immaterieel of abstract zijn.

12. Psalm 73:13-20

12.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de introductie van een nieuw subject, namelijk de ik-persoon, die als discursor optreedt in deze perikoop. Het voormalige subject רְשָׁעִים is echter wel een belangrijke actant binnen de perikoop. Het is het object in de verzen 17b-19, zonder overigens expliciet genoemd te worden. Als gevolg behoren de verzen 18-20 tot de perikoop, ondanks de wisseling van subject

382 Zie paragraaf 4.6.2.2. van hoofdstuk 4.

in vers 18. Daar in vers 21 de ik-persoon wederom het subject is en רְשָׁעִים geen actant meer is, vormt vers 20 het laatste vers van de perikoop.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 13-15 en 16-20. De verzen 13-15 zijn als volgt gestructureerd. In de verzen 13b-14a worden, door middel van *wayyiqtol*-vormen, verhaalhandelingen weergeven. In vers 13a kan, als gevolg van de invoeging van de woorden אַךְ־רֵיק, geen *wayyiqtol*-vorm aangewend worden. Vers 14b is een nominale clause. In vers 15 wordt door de ik-persoon uitgelegd wat hij gezegd zou kunnen hebben waardoor hij ontrouw was aan de Heer. אִם in vers 15a leidt deze conditionele zin in, waarbij vers 15a de protasis en vers 15c de apodosis is.

De verzen 16-17 vormen een contrast met vers 15: de ik-persoon neemt zich voor om het goede te gaan doen. Dit voornemen wordt uitgedrukt door middel van twee *cohortativi*, namelijk וָאֶחֱשְׁבָה in vers 16a en אָבִינָה in vers 17b.

5

Het laatste gedeelte van de perikoop wordt gevormd door de verzen 18-20. אֲדֹנָי, die in deze verzen aangesproken wordt, is het subject van de verzen 18 en 20. In vers 18a wordt door middel van een *yiqtol*-vorm een nieuwe handeling weergegeven. Vers 19 kent drie *qatal*-vormen derde persoon meervoud en geeft achtergrondinformatie bij de verzen 18a(-b). In vers 20 ten slotte wordt het *yiqtol*-perspectief van vers 18 voortgezet.

Het woord צֶלֶם in vers 20d is het object bij de *yiqtol*-vorm תִּבְזֶה. Het subject is אֲדֹנָי. צֶלֶם heeft een suffix tweede persoon mannelijk meervoud. Het antecedent van het suffix is רְשָׁעִים, genoemd in vers 12.

12.2 Semantische analyse

In de verzen 1-12 heeft de ik-persoon gesproken over de dwazen en de רְשָׁעִים, *de goddelozen*. Kern van zijn betoog is dat zij het goed hebben. Vanaf vers 13, het begin van de perikoop, spreekt de ik-persoon over zichzelf. Hoewel hij zijn hart rein hield en zijn handen in onschuld waste, wordt hij elke dag geraakt en elke morgen bestraft (de verzen 13-14). Hij ziet dus een tegenstelling tussen zichzelf en de goddelozen, een tegenstelling die volgens hem onterecht is. Hij wil dit echter niet zeggen, omdat hij dan niet trouw is aan het geslacht van de kinderen van de Heer, namelijk Israël.[383]

In het tweede gedeelte van de perikoop tracht de ik-persoon de situatie te begrijpen. Als hij bij Gods heiligdom komt, bemerkt hij hun einde (vers 17). Dat de ik-persoon naar het heiligdom van God gaat, kan letterlijk begrepen worden, namelijk dat hij de tempel in Jeruzalem bezoekt. Het kan echter ook metaforisch gebruikt zijn en verwijzen naar een mystieke godservaring.[384] Het suffix derde persoon mannelijk

383 Clinton McCann Jr., *Psalms*, 969. Mitchell Dahood, *Psalms II: 51-100* (AB 17; New York: Doubleday, 1968), 191.

384 Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg im Breisgau: Herder, 2000), 343, 345. *Pace:* Dahood, *Psalms II*, 192 die meent dat met Gods heiligdom de hemel bedoeld wordt. Hier zijn echter naar mijn mening geen aanwijzingen in de tekst voor.

meervoud in vers 17b verwijst terug naar de goddelozen. Het betreft hier hun einde en heeft betrekking op datgene wat er met hen gebeurt na hun dood.[385] Dit wordt in de verzen 18-19 beschreven. Vers 20 sluit bij deze twee verzen aan. Als אֲדֹנָי, *Heer,* die zorgt voor het einde van de goddelozen, wakker wordt,[386] zal hij צַלְמָם verachten. Het suffix derde persoon mannelijk meervoud verwijst wederom naar de goddelozen, het betreft hun צֶלֶם die veracht wordt. Het hoeft van zichzelf niet slecht te zijn, maar wordt hier veracht, omdat het van de goddelozen is. Het zal veracht worden door de Heer als hij ontwaakt (vers 20c), evenals een droom (vers 20a). De wijze waarop de Heer צַלְמָם veracht, is aldus te vergelijken met hoe men omgaat met een droom na het ontwaken.

12.3 Cognitieve analyse

Belangrijk bij het begrijpen van deze perikoop is de vergelijking die gemaakt wordt met de wijze waarop men omgaat met een droom. De auteur geeft hier de ervaring met een droom weer die ook voor ons bekend is: als men wakker wordt, is men gewoonlijk snel vergeten wat men heeft gedroomd of kan men zich de droom reeds niet meer herinneren. Een droom wordt beschouwd als iets onbelangrijks en zo worden ook צַלְמָם, die in vers 20d de *landmark* vormt, veracht (statische temporele relatie) door de *trajector* de Heer. Uit de context kan niet met zekerheid opgemaakt worden of צַלְמָם betrekking heeft op een materiële of immateriële entiteit, maar gezien de vergelijking met een droom, lijkt er een immateriële entiteit geprofileerd te worden. Zoals gezegd hoeft deze entiteit niet noodzakelijkerwijs slecht te zijn; hij wordt hier als negatief beschouwd, omdat hij van de goddelozen is. Hij wordt met een droom vergeleken, daar zij, zo meent de auteur, hetzelfde karakter hebben: beide kunnen snel vergeten worden en als onbelangrijk worden beschouwd. De basis van beide begrippen kan aldus omschreven worden als *vluchtigheid*.

Naast het domein *droom*, speelt ook *de relatie tussen de ik-persoon en de Heer* een rol: de ik-persoon wil trouw zijn aan het geslacht van de kinderen van de Heer en hij gaat naar Gods heiligdom. De ik-persoon zet zich bovendien af tegen de goddelozen die, in tegenstelling tot de ik-persoon, geen relatie met de Heer hebben. Het *niet vereren van God* kan aldus ook als domein onderscheiden worden.

13. Daniël 2:24-35

13.1 Syntactische analyse

Vers 24 vormt het begin van een nieuwe perikoop, aangezien in dit vers, in tegenstelling tot de voorafgaande verzen 20-23, sprake is van een verhalende tekst. Tevens vindt

385 Dahood, *Psalms II*, 192-193.

386 *Pace*: Dahood, *Psalms II*, 193 die van oordeel is dat בָּעִיר in vers 20c een bijzondere vorm van het zelfstandig naamwoord עִיר, *stad*, is. Ik heb echter in de werkvertaling aangegeven dat het een *hif'il infinitivus constructus* van het werkwoord עור betreft. Het woord עִיר past bovendien niet in de context.

er een nieuwe handeling plaats. De perikoop verhaalt over de droom van de koning. Vanaf vers 36 volgt een directe rede waarin de droom van de koning wordt uitgelegd. Dit vormt het begin van een nieuwe perikoop, zodat vers 35 als laatste vers van de perikoop beschouwd kan worden.

De perikoop heeft een duidelijke structuur: viermaal volgt na de weergave van enkele handelingen een directe rede. De handelingen worden beschreven door middel van *qatal*-vormen (de verzen 24a.d-e; 25a-b) of door middel van participia (de verzen 26a-b; 27a-b). De lengtes van de directe redes variëren: de eerste drie zijn kort (de verzen 24f-h; 25c-d; 26d-f), de laatste is lang (de verzen 27c-35g). De drie korte directe redes met voorafgaande handelingen (de verzen 24-26), vormen het eerste gedeelte van de perikoop. Het tweede gedeelte wordt gevormd door de lange directe rede en voorafgaande handelingen (de verzen 27-35). Schematisch kan de opbouw van de perikoop als volgt worden weergegeven:

Verhalende tekst	Directe rede
24a-e	24f-h
25a-b	25c-d
26a-c	26d-f
27a-b	27c-35

Tabel 15: Schematisch overzicht opbouw perikoop Dan. 2:24-35

In de laatste directe rede is in de verzen 27c-30f sprake van *qatal*- en *yiqtol*-vormen, enkele participia en nominale clauses. Vanaf vers 31 wordt het woord צְלֵם gebruikt. In vers 31c wordt een *qatal*-vorm aangewend. Daarna volgt een beschrijving van een gebeurtenis, waarbij sprake is van nominale clauses (de verzen 31d-e), participia (de verzen 31f-g) en wederom van nominale clauses (de verzen 32-33). In de verzen 34-35 wordt de beschrijving voortgezet, maar worden er, in tegenstelling tot de voorafgaande verzen, *qatal*-vormen gebruikt.

Het woord צְלֵם komt vijfmaal voor in de perikoop: in de verzen 31d-e; 32a; 34c; 35e. Het heeft, behalve in vers 31d, het lidwoord, dat uitgedrukt wordt door middel van het Aramese suffix א.[387] De verzen 31d-e zijn nominaal en het woord צְלֵם vormt het subject in beide verzen. Vers 32a is eveneens nominaal, maar het subject wordt gevormd door de *status-constructus*verbinding צַלְמָא רֵאשֵׁה. In de verzen 34c en 35e gaat het voorzetsel לְ aan het woord vooraf en vormt het een bijwoordelijke bepaling van plaats. Beide verzen kennen een *qatal*-vorm van het werkwoord מחא. Het subject is אֶבֶן, dat in vers 35e als וְאַבְנָא geschreven wordt.

387 Hans Bauer und Pontus Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Hildesheim: Olms, 1969), 84 [§22a-c].

13.2 Semantische analyse

In Dan. 2:1-23 is verteld dat מַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר, *koning Nebukadnessar*, een droom kreeg die niemand kon verklaren. Daarop gaf hij het bevel de wijzen van Babel te doden. Daniël kreeg echter een visioen waarin de droom aan hem uitgelegd werd. De hier te bestuderen perikoop vangt aan in vers 24. Daniël verijdelt de dood van de wijzen van Babel door tot Arjok te zeggen dat hij de droom van de koning kan verklaren. Hij wordt hierop naar de koning gebracht (vers 25a) en de koning vraagt hem of hij in staat is de droom bekend te maken (vers 26).

In het tweede gedeelte van de perikoop legt Daniël uit aan de koning dat God, degene die geheimen openbaart, de koning heeft laten zien wat het einde van de dagen zal zijn. Aan Daniël is het geheim ook kenbaar gemaakt, zodat hij de koning uitleg kan geven (de verzen 28-30).

Vervolgens zet Daniël de droom van de koning uiteen (de verzen 31-35). In zijn droom zag de koning een groot צְלֵם dat voor hem oprees (de verzen 31d.f). Dit צְלֵם wordt uitgebreid beschreven: het was hoog en had een uitzonderlijke glans, had een afschrikwekkende aanblik, een hoofd van goud, een borst en armen van zilver, een koperen buik en koperen lendenen, ijzeren benen en voeten van ijzer en leem (de verzen 31e.g-33). De beschrijving lijkt betrekking te hebben op een menselijke gedaante of pop, aangezien er ledematen, gemaakt van verschillend materiaal, genoemd worden. Deze materialen lopen af van het meest waardevolle naar het minst waardevolle.[388] חֲסַף, waarvan de voeten gemaakt zijn, moet hier begrepen worden als terra cotta waarvan potten gemaakt worden.[389]

Er valt echter een steen op de voeten van de gedaante, zodat deze in tweeën breken (vers 34). Deze steen is niet afgehakt door mensenhanden (vers 34a), waarmee waarschijnlijk bedoeld is dat God er voor verantwoordelijk is.[390] Alle materialen worden verbrijzeld en weggevoerd met de wind (de verzen 35a-d). Dit houdt in dat alle ledematen verloren gaan en er van de gedaante niets overblijft.

13.3 Cognitieve analyse

In de perikoop wordt de droom van koning Nebukadnessar beschouwd als een visioen, afkomstig van God. God kan in een droom de mens iets vertellen over zijn toekomst. *Droom* en *visioen* vormen als gevolg het domein van de perikoop, evenals *de relatie tussen God en mens*. Daar de droom betrekking heeft op de toekomst van koning

---

388 James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel* (ICC; Edinburgh: Clark, 1979), 166.

389 Louis F. Hartman and Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* (AB 23; New York: Doubleday, 1978), 141. Dat het beeld is opgebouwd uit verschillende materialen, hoeft niet als vreemd te worden beschouwd: er zijn uit het oude Nabije Oosten verschillende beelden bekend die gemaakt waren uit verschillende materialen. Zie: Klaus Koch, *Daniel*, (BKAT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 185.

390 Ernst Haag, *Daniel* (NEchtB 30; Würzburg: Echter Verlag, 1993), 29-30.

Nebukadnessar, kan ook *koningschap* als domein onderscheiden worden. Als God niet alleen kennis heeft over de toekomst van de koning, maar deze toekomst ook bepaalt of reeds heeft bepaald, speelt tevens het domein *voorzienigheid* een rol.

Het woord צְלֵם wordt in vers 31d voor het eerst gebruikt. Dit vers is nominaal. Er wordt geen temporele relatie geprofileerd, maar een situatie beschreven: er is sprake van een צְלֵם. Hoe צְלֵם er uitziet, wordt beschreven in de verzen 31e-33. Deze verzen geven eveneens geen temporele relatie weer. In vers 34c wordt het woord voor de vierde maal gebruikt. In dit vers wordt een temporele relatie geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וּמְחֵת met steen als *trajector*. Daar deze werkwoordsvorm intransitief is, ontbreekt een *landmark*. De activiteit die het werkwoord uitdrukt, namelijk neerstorten, kan als *landmark* benoemd worden. Daarnaast kent het vers twee atemporele relaties; de eerste wordt geprofileerd door middel van het voorzetsel לְ, de tweede door middel van het voorzetsel עַל. Deze relaties geven een plaatsbepaling weer: de *trajector* steen stort neer op צְלֵם, specifieker op zijn voeten van ijzer en leem. In de eerste atemporele relatie vormt aldus steen de *trajector* en צְלֵם de *landmark*, in de tweede relatie zijn is voeten van ijzer en leem de *landmark*. In vers 35e wordt vers 34c herhaald, zonder de tweede atemporele relatie, om van de *trajector* steen een precieze *instance* te maken.

Het woord צְלֵם profileert een *groot voorwerp*. Het heeft immers bepaalde afmetingen (de verzen 31d-e), kan bekeken worden (vers 31g) en is gemaakt van verschillende materialen (de verzen 32-33). De basis van het woord kan omschreven worden als *specifieke vorm*: het voorwerp heeft een bepaalde vorm die beschreven wordt in de verzen 32-33. Deze vorm geeft het voorwerp betekenis.

14. Daniël 3:1-30

14.1 Syntactische analyse

Dan. 3:1 vormt het begin van een nieuwe perikoop, aangezien Daniël, in tegenstelling tot het voorafgaande, geen actant meer is. In de perikoop is koning Nebukadnessar veelal het subject. Daar hij in vers 31 opnieuw als subject benoemd wordt, vormt dit het begin van een nieuwe perikoop. Hij spreekt in deze nieuwe perikoop tot een nieuw object, namelijk alle volkeren, naties en talen. Bovendien spelen de verhaalfiguren Sadrach, Mesach en Abednego geen rol meer in het verhaal.

Het eerste gedeelte van de perikoop wordt gevormd door de verzen 1-7, het tweede gedeelte door de verzen 8-30. Dit is zichtbaar in de introductie van een nieuw subject en in de tijdsaanduiding כָּל־קֳבֵל דְּנָה בֵּה־זִמְנָא in vers 8a. De verzen 8-30 vallen uiteen in de verzen 8-12 en 13-30, daar in vers 13 sprake is van nieuwe verhaalfiguren, namelijk שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגֹו. In vers 12 is weliswaar over hen gesproken, maar vanaf vers 13 participeren zij daadwerkelijk in het verhaal.

In de perikoop worden handelingen en directe redes met elkaar afgewisseld. Deze handelingen worden beschreven door middel van *qatal*-vormen, infinitivi en participia. De perikoop vangt aan met enkele handelingen (de verzen 1-4a), gevolgd door een directe rede (de verzen 4b-7d). Hierop volgen wederom enkele handelingen (de verzen 8-9b), en een directe rede (de verzen 9c-12f). In de verzen 13-18 wordt het patroon waarin handelingen en directe rede elkaar afwisselen, tweemaal toegepast: de verzen 13a-14b; 16a-b geven handelingen weer; de verzen 14c-15i; 17a-18e een directe rede. De verzen 19a-d beschrijven handelingen, waar een indirecte rede op aansluit in de verzen 19e-20. In deze verzen wordt aldus het zojuist genoemde patroon onderbroken. Na de indirecte rede volgen wederom handelingen (de verzen 21a-23a). De verzen 24-30 zijn als volgt opgebouwd. De verzen 24a-d.f-g; 25a-b; 26a-c.g-28b geven handelingen weer, de verzen 24e.h-i; 25c-f; 28c-29 de daaropvolgende directe redes. Vers 30 ten slotte geeft een handeling weer.

Het woord צֶלֶם wordt twaalf keer gebruikt in de perikoop, namelijk in de verzen 1a; 2c; 3a.c, 5c; 7c; 10e; 12f; 14f; 15d; 18e; 19b. Het groot aantal vindplaatsen is een gevolg van de structuur van de perikoop, die gekenmerkt wordt door herhaling. In de verzen 1-4a wordt verhaald over de bouw van צֶלֶם. In de daaropvolgende directe rede wordt het bevel gegeven het te aanbidden (vers 5c) en in vers 7 wordt verteld hoe dit bevel wordt uitgevoerd. In de directe redes in de verzen 8-18 wordt steeds naar het bevel terugverwezen. In vers 19b wordt het woord echter op een andere manier gebruikt. Er wordt niet gesproken over een צֶלֶם dat gebouwd is, maar over וּצְלֶם אַנְפּוֹהִי.

Het woord צֶלֶם komt in de perikoop voor in verschillende vormen. In de verzen 2a; 3a.c; 15d is sprake van het Aramese suffix א dat het lidwoord aanduidt, terwijl in de verzen 5; 7c; 10e; 12f; 14f; 15d; 18e het voorzetsel לְ aan het woord verbonden is. In de verzen 12f; 14f; 18e gaat hier tevens het voegwoord וְ aan vooraf. In de verzen 5c; 7c; 10e; 12f; 14f; 18e staat het woord in de *status constructus*, steeds met het woord דַּהֲבָא. In de verzen 2c; 3a is sprake van de *status-constructus*verbinding לַחֲנָכַת צַלְמָא. In vers 19b is sprake van de *status-constructus*verbinding וּצְלֶם אַנְפּוֹהִי.

In vers 1a is het woord צֶלֶם het object bij de *qatal*-vorm עֲבַד. Het subject is נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא. In vers 5c is het het object bij de *yiqtol*-vorm וְתִסְגְּדוּן. Het subject is עֲמִמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָׁנַיָּא, die genoemd zijn in vers 4c en in de directe rede worden aangesproken. Vers 7c kent eveneens dit subject en het woord צֶלֶם vormt het object bij het participium סָגְדִין. In de verzen 5a; 7c is hetzelfde werkwoord gebruikt. Het is eveneens te vinden in de verzen 10e; 12f; 14f;15d; 18e. In de verzen 10e; 5d; 18e is sprake van een *yiqtol*-vorm, in de verzen 12f; 14f van een participium. In al deze verzen vervult het woord צֶלֶם de functie van object. De subjecten verschillen. In vers 10c is dit כָּל־אֱנָשׁ. In vers 12f wordt het subject gevormd door גֻּבְרִין יְהוּדָאִין, die als zodanig genoemd zijn in vers 12a. In de directe rede worden zij met hun naam aangesproken,

namelijk שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגֹו, en zijn ze het subject in de verzen 14f; 15d. Tevens vormen zij het subject in vers 18e, waarin zij over zichzelf spreken.

In de verzen 2c; 3a is לַחֲנֻכַּת צַלְמָא een bijwoordelijke bepaling van reden bij respectievelijk de infinitief לְמֵתֵא en het participium מְתְכַּנְּשִׁין. In vers 3c heeft het woord צְלֵם de functie van bijwoordelijke bepaling van plaats bij het participium וְקָאֲמִין. Het subject in deze verzen is
לֵאֲחַשְׁדַּרְפְּנָיָא סִגְנָיָא וּפַחֲוָתָא אדַרְגָּזְרַיָא גְּדָבְרַיָא דְּתָבְרַיָא תִּפְתָּיֵא וְכֹל שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא.

In vers 19b vormt de *status-constructus*verbinding וּצְלֵם אַנְפּוֹהִי het subject van de *qatal*-vorm אֶשְׁתַּנִּי. Het antecedent van het suffix derde persoon mannelijk enkelvoud is נְבוּכַדְנֶצַּר, genoemd in vers 19a.

14.2 Semantische analyse

נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא, *koning Nebukadnessar*, maakt צֶלֶם van goud, zo wordt verteld in vers 1. De koning wil het inwijden in aanwezigheid van vele genodigden. De verzen 2 en 3 kennen bijna dezelfde structuur: in vers 2 nodigt Nebukadnessar zijn gasten uit, in vers 3 wordt verteld dat zij daadwerkelijk komen. Deze genodigden zijn alle ambtenaren, genoemd in volgorde van importantie.[391] Aan hen wordt meegedeeld dat, zodra er muziek klinkt, alle volken, naties en talen moeten neervallen en צֶלֶם dat koning Nebukadnessar heeft opgericht, moeten aanbidden (de verzen 4-5). Dat het door koning Nebukadnessar is opgericht, wordt benadrukt door dit te vermelden in de verzen 2d; 3b.d; 5d. De volkeren gehoorzamen en aanbidden צֶלֶם (vers 7).

Nebukadnessar hoort echter van enkele Chaldeeën dat er Judese ambtenaren zijn, namelijk Sadrach, Mesach en Abednego, die zijn bevel negeren (de verzen 8-12). De Chaldeeën zijn waarzeggers en als zodanig eveneens ambtenaren.[392] Nebukadnessar laat de bewuste mannen bij zich komen en vraagt hen waarom zij zijn gebod niet naleven. Hij geeft nogmaals zijn bevel en stelt dat de mannen in de brandende vuuroven zullen worden gegooid als zij niet gehoorzamen (de verzen 13-15). De mannen geven echter aan dat zij de goden van de koning niet vereren en צֶלֶם dat hij heeft opgericht, niet zullen aanbidden (de verzen 18b-f). Voor hen is aldus de angst voor de dood geen reden om hun geloof in God te verzaken.[393]

Nebukadnessar wordt woedend als hij dit hoort en geeft opdracht om de oven zevenmaal hoger te stoken dan gebruikelijk was, dat wil zeggen zo heet mogelijk,[394] om Sadrach, Mesach en Abednego vastgebonden in de oven te gooien (de verzen 19-20). Dit gebeurt, waarbij de mannen die deze laatste opdracht uitvoeren, zelf om het leven komen (de verzen 21-23). Dan schrikt koning Nebukadnessar, daar hij Sadrach, Mesach en Abednego vrij ziet rondlopen in het vuur, tezamen met een verschijning die lijkt op

391 Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel*, 197. Haag, *Daniel*, 33.
392 Hartman and Di Lella*, The Book of Daniel*, 129, 157, 161.
393 Haag, *Daniel*, 35.
394 Hartman and Di Lella*, The Book of Daniel*, 162.

een godenzoon (de verzen 24-25). Met deze godenzoon wordt een boodschapper van God bedoeld, zoals in vers 28d duidelijk wordt.[395] Hierop vraagt Nebukadnessar aan de mannen om uit de oven te komen. Zij gehoorzamen en de satrapen, de prefecten en de gouverneurs en de raadsheren van de koning zien dat zij geheel ongeschonden uit de oven zijn gekomen (de verzen 26-27). Daarop zegt Nebukadnessar dat de God van Sadrach, Mesach en Abednego gezegend is. Hij heeft namelijk een boodschapper gestuurd om Sadrach, Mesach en Abednego, die op hem vertrouwden en ondanks het bevel van de koning trouw aan hem bleven, te redden. En daarom, zo vervolgt Nebukadnessar, wordt door hem het bevel uitgevaardigd dat iedereen die oneerbiedig spreekt over de God van Sadrach, Mesach en Abednego, in stukken gehakt zal worden en dat zijn huis vernietigd zal worden (de verzen 28-29). Tevens maakt Nebukadnessar Sadrach, Mesach en Abednego voorspoedig in de provincie Babel (vers 30).

Het woord צֶלֶם wordt reeds genoemd in het eerste vers en wordt daarna nog tienmaal gebruikt. In het voorafgaande is aangegeven dat dit (deels) te maken heeft met de vele herhalingen die de perikoop kenmerken. De kern van de perikoop wordt gevormd door het gegeven dat צֶלֶם is opgericht door koning Nebukadnessar, wat uitgedrukt wordt door middel van het werkwoord קום, en dat het aanbeden dient te worden, wat wordt uitgedrukt door middel van het werkwoord סגד. Dat het aanbeden dient te worden, is voor Nebukadnessar zeer belangrijk en mogelijk niet iets wat iedereen van harte wil doen, gezien de straf die staat op het niet naleven van dit gebod. Er wordt echter niet alleen gesproken over het aanbidden van צֶלֶם, maar ook over het vereren van goden (de verzen 12e; 14e; 18d), en beide handelingen worden voorgesteld als twee bij elkaar horende handelingen.

In vers 19b wordt de *status-constructus*verbinding צֶלֶם van zijn gezicht gebruikt om naar het gezicht van Nebukadnessar dat woede uitstraalt, te verwijzen. Nebukadnessar is boos, omdat Mesach, Sadrach en Abednego zijn צֶלֶם niet willen aanbidden en צֶלֶם van zijn gezicht geeft dit weer.

14.3 Cognitieve analyse

In de perikoop is sprake van twee domeinen, namelijk *cultus* en *koningschap*, die tevens aan elkaar verbonden worden: het koningschap is bepalend voor de cultus. Beide domeinen en hun relatie komen reeds in de verzen 1-2 naar voren: koning Nebukadnessar maakt een צֶלֶם van goud (vers 1a) en nodigt gezagsdragers uit voor de inwijding (vers 2c). In vers 1a vormt aldus koning Nebukadnessar de *trajector* en צֶלֶם van goud de *landmark* bij de complexe temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van de werkwoordsvorm עֲבַד. In vers 2c wordt een atemporele relatie geprofileerd door middel van een *infinitivus constructus* met het voorzetsel לְ, met als *trajector* de satrapen, de prefecten, de gouverneurs, de raadsmannen, de schatmeesters, de

395 Hartman and Di Lella, *The Book of Daniel*, 158.

rechters, de magistraten en alle bestuurders van de provincie. Daar deze infinitief intransitief is, ontbreekt een *landmark*. De activiteit die het werkwoord uitdrukt, namelijk komen, kan als *landmark* benoemd worden. Het vers kent echter nog een atemporele relatie, geprofileerd door middel van het voorzetsel לְ, die de eerste relatie toelicht. De infinitief is aldus de *trajector* van deze tweede relatie, de inwijding van צַלְמָא de *landmark*.

Vanaf vers 3 wordt de inwijding beschreven. Vers 3a geeft dezelfde situatie weer als in vers 2c, met dit verschil dat de eerste atemporele relatie wordt uitgedrukt door middel van het participium מְתְכַּנְּשִׁין, zodat deze de *trajector* vormt van de tweede atemporele relatie. In vers 3c vormen de satrapen, de prefecten, de gouverneurs, de raadsmannen, de schatmeesters, de rechters, de magistraten en alle bestuurders van de provincie wederom de *trajector*, nu bij de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het participium וְקָאֲמִין. Daarnaast kent het vers een tweede atemporele relatie. Deze wordt geprofileerd door middel van het voorzetsel לְ in combinatie met het woord קֳבֵל, en geeft een plaatsbepaling weer. Er is sprake van dezelfde *trajector*, צַלְמָא vormt de *landmark*.

In vers 5c zijn volken, naties en talen de *trajector* bij de temporele relatie die geprofileerd wordt door middel van de werkwoordsvorm וְתִסְגְּדוּן. צְלֵם van goud vormt de *landmark*. Aan deze *landmark* gaat het voorzetsel לְ vooraf dat een verbinding legt tussen de werkwoordsvorm en de *landmark*. In vers 7c kunnen dezelfde *trajector* en *landmark* onderscheiden worden, alleen wordt de handeling uitgedrukt in een atemporele relatie door middel van een participium. Er is echter wel van dezelfde handeling sprake; hij wordt alleen anders voorgesteld. Ook in de verzen 10e; 12f; 14f; 15d; 18e staat deze handeling centraal. In de verzen 10e; 15d; 18e wordt hij weergegeven in een temporele relatie, in de verzen 12f; 14f in een atemporele relatie als gevolg van het gebruik van een participium. De *landmark* is steeds צְלֵם of צֶלֶם van goud, en aan deze *landmark* gaat, eveneens in de verzen 5c; 7c, het voorzetsel לְ vooraf dat een verbinding legt tussen de (a)temporele relatie en de *landmark*. In vers 10e vormt iedereen de *trajector*, in de overige verzen zijn dat Sadrach, Mesach en Abednego. In vers 12f wordt over hen gesproken, in de verzen 14f; 15d worden zij aangesproken en in vers 18e spreken zij over zichzelf.

צֶלֶם (van goud) vormt aldus altijd de *landmark* of maakt deel uit van een *landmark*. Het profileert een *voorwerp* van aanzienlijk formaat. Het is immers door koning Nebukadnessar gemaakt (de verzen 1a.c-d; 2d; 3b.d; 5d; 7d; 12g; 14g; 15e, 18f) van een specifiek materiaal, namelijk goud (vers 1a), en heeft bepaalde afmetingen (de verzen 1b-c). De basis van het woord is *verering*: het voorwerp heeft alleen betekenis en waarde als het aanbeden wordt en daarom is er voor koning Nebukadnessar alles aan gelegen dat men zijn bevel opvolgt. In de perikoop komt naar voren dat de basis *verering* het idee *macht* impliceert: het aanbidden van צֶלֶם, betekent dat men instemt

met de macht van Nebukadnessar. Daarnaast lijkt in de verzen 12 en 14 deze aanbidding van צֶלֶם een uitwerking te zijn van de verering van de goden van Nebukadnessar. Deze verering van צֶלֶם en de goden heeft een exclusief karakter: de keuze om deze te vereren, sluit de keuze uit om God te vereren en vice versa. Dat dit verondersteld wordt, blijkt uit de verzen 15h-i: Nebukadnessar gaat ervan uit dat, aangezien Sadrach, Mesach en Abednego zijn goden en zijn צֶלֶם niet willen aanbidden, zij zich richten tot God. Dit wordt door hen bevestigd in de verzen 17-18. *De relatie met de Heer* vormt aldus een domein in deze verzen van de perikoop.

In vers 19b vormt צֶלֶם van zijn gezicht de *trajector* van het vers. Het verwijst naar de gezichtsuitdrukking van Nebukadnessar. Nebukadnessar is woedend, zo is in vers 19a naar voren gekomen, en zijn gezicht laat dit zien. Het woord צֶלֶם profileert aldus een *tweedimensionale weergave* of *vorm* met als basis *emotie*. De weergave, dus hoe het gezicht eruitziet, wordt immers geprofileerd, maar hoe het gezicht eruitziet, wordt altijd bepaald door een bepaalde emotie of gevoel. Dit wordt aldus als basis verondersteld.

Ook in dit vers spelen de domeinen van de perikoop, namelijk *cultus* en *koningschap*, een rol. Nebukadnessar is immers boos omdat Sadrach, Mesach en Abednego zijn (koninklijke) cultus niet willen volgen. Het domein *relatie met de Heer* is echter voor de betekenis van het woord צֶלֶם in dit vers, niet van belang.

15. 2 Kronieken 23:1-21

15.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de tijdsaanduiding וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִעִית. Tevens is er sprake van een nieuw subject, namelijk יְהוֹיָדָע. In vers 24:1 wordt door de introductie van een nieuw subject en een nieuwe tijdsaanduiding het begin van een nieuwe perikoop gemarkeerd. Vers 23:21 vormt zo het laatste vers van de perikoop.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 1-15 en 16-21. Vers 16a opent met de *wayyiqtol*-vorm וַיִּכְרֹת en bovendien wordt het subject Jojada opnieuw benoemd. Inhoudelijk kan gesteld worden dat de verzen 1-15 verhalen over de onttroning van Atalja en de verzen 16-21 de daaropvolgende gebeurtenissen beschrijven.

De verzen 1-15 kunnen verder onderverdeeld worden in de verzen 1-7 en 8-15. In de verzen 1-7 is voornamelijk sprake van een directe rede, terwijl de verzen 8-15 overwegend uit verhalende tekst bestaan waarin nieuwe verhaalhandelingen worden weergegeven door middel van *wayyiqtol*-vormen.

In vers 1a wordt een nieuwe handeling beschreven die als gevolg van de hierboven reeds genoemde tijdsaanduiding וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִעִית, door middel van een *qatal*-vorm weergegeven wordt. De daaropvolgende verhaalhandelingen in de verzen 1b-3b worden evenwel beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. De verzen 3c-7

bestaan uit een directe rede. Deze directe rede bestaat uit een opsomming van bevelen die worden weergegeven door middel van voornamelijk modale *yiqtol*-vormen.

De uitvoering van deze bevelen wordt beschreven in de verzen 8-15, waardoor in deze verzen overwegend sprake is van verhaalhandelingen. Dit is echter niet het geval in de verzen 13b-h waarin een beschrijving van een situatie wordt gegeven. Daarnaast is er driemaal sprake van een directe rede (de verzen 11f; 13k-l; 14d-f) en van een commentaar van de auteur (de verzen 14g-h) waarbij een directe rede wordt aangewend (vers 14h).

De verzen 16-21a geven voornamelijk verhaalhandelingen weer door middel van *wayyiqtol*-vormen. Het einde van de perikoop wordt gevormd door de verzen 21b-c waarin, door middel van *qatal*-vormen, de nieuwe situatie beschreven wordt.

In vers 17c wordt het woord צֶלֶם gebruikt. Het vormt, gemarkeerd door de *nota objecti* וְאֵת, een deel van het object bij de *qatal*-vorm שִׁבְּרוּ. Het subject is כָּל־הָעָם. צֶלֶם heeft een suffix derde persoon mannelijke enkelvoud. Het antecedent is הַבַּעַל, genoemd in vers 17a.

5

15.2 Semantische analyse

De perikoop vormt de herwerking van 2 Kon. 11:4-20. De verzen 16-17 komen sterk overeen met 2 Kon. 11:17-18. In 2 Kron. 23:16a wordt de verbondssluiting echter anders weergegeven dan in 2 Kon. 11:17a. In de laatstgenoemde perikoop wordt het verbond daadwerkelijk gesloten met de Heer, in 2 Kron. 23:16a met hem, namelijk Jojada. De Heer is aldus niet de directe verbondspartner.[396] Het resultaat is in beide perikopen hetzelfde: het volk wordt het volk van de Heer (vers 16b). Het verbond tussen het volk en de koning (2 Kon. 17a) ontbreekt in 2 Kron., dit verbond is namelijk reeds gesloten in 2 Kron. 23:3 (een herwerking van 2 Kon. 11:4) en wordt daarom hier niet herhaald.[397]

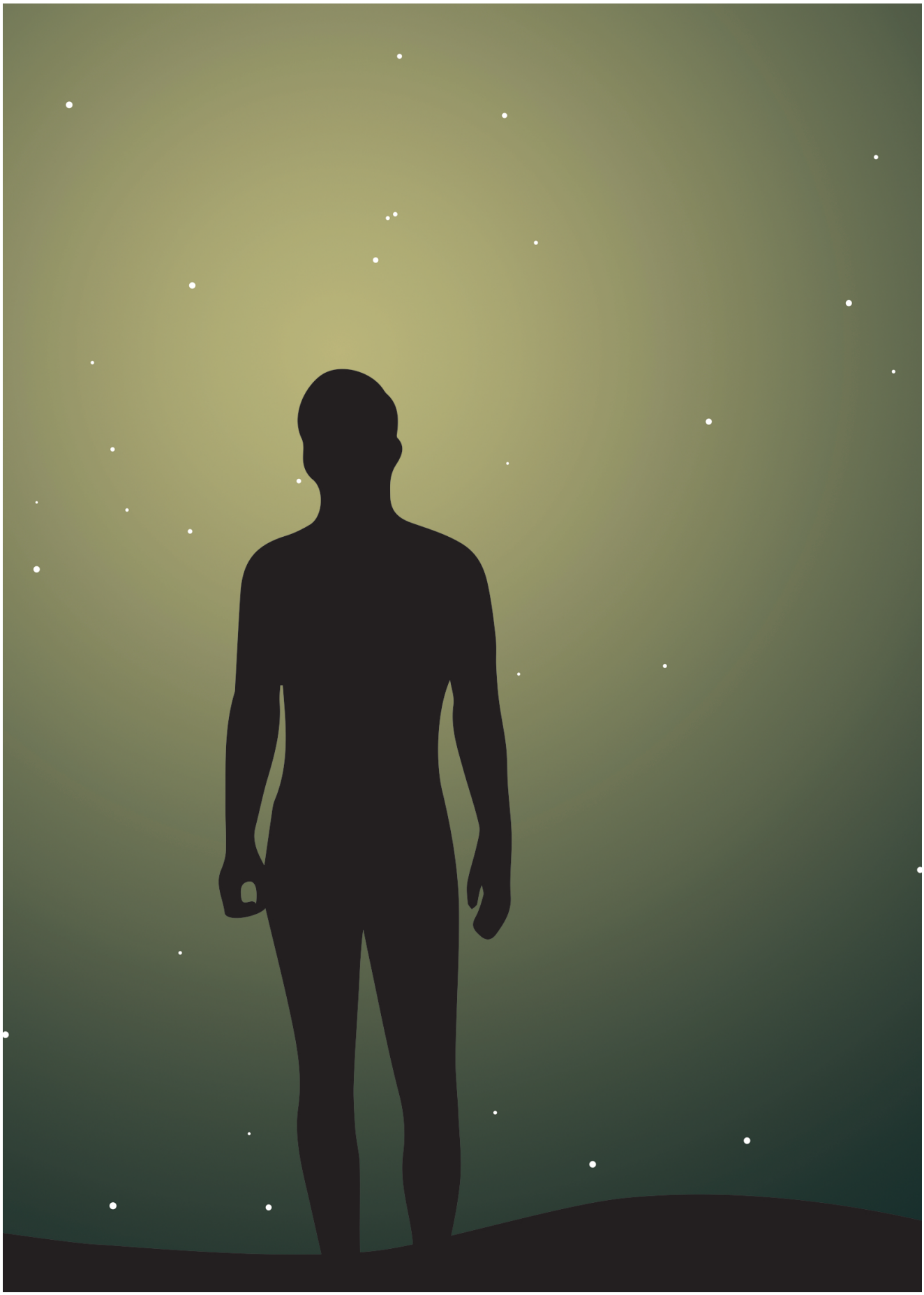
In beide perikopen gaat men na de verbondssluiting naar het huis van Baäl. In 2 Kon. worden de altaren naar beneden gehaald, terwijl in 2 Kron. eerst wordt aangegeven dat het huis zelf omvergehaald wordt, voordat de altaren vernietigd worden. Daarna worden in beide teksten צְלָמָיו verbrijzeld en de priester van Baäl gedood. Het gebruik van צֶלֶם is aldus in beide perikopen hetzelfde. צֶלֶם, hier gebruikt in de meervoudsvorm צְלָמָיו met suffix derde persoon mannelijk enkelvoud, maakt onderdeel uit van de verering van Baäl en moet vernietigd worden, omdat de verering van Baäl niet past binnen het verbond met de Heer. In 2 Kron. wordt daarnaast verteld hoe de verering van de Heer hersteld wordt (de verzen 18-19), wat als een logisch gevolg beschouwd kan worden van het herstellen van het verbond met de Heer. Het ontbreekt echter in 2 Kon.; in vers 18e wordt alleen gezegd dat er wachtposten geplaatst worden bij het

396 Sara Japhet, *2 Chronik* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2003), 290-291.
397 Mordechai Cogan and Hayim Tadmo. *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 11; New York: Doubleday, 1988), 132.

huis van de Heer (cf. vers 19a). Het einde van beide perikopen komt wel overeen met elkaar: door de onttroning van Atalja kan de nieuwe koning plaatsnemen op zijn troon en geheel het volk van het land verheugt zich. Men is aldus blij met de nieuwe koning.

15.3 Cognitieve analyse

In de semantische analyse is reeds opgemerkt dat deze perikoop een herwerking is van 2 Kon. 11:4-20 en dat het gebruik van het woord צֶלֶם vergelijkbaar is. De werkwoordsvorm שִׁבֵּרוּ in vers 17c profileert een complexe temporele relatie tussen de *trajector* het gehele volk en de primaire *landmarks* zijn altaren en וְאֶת־צְלָמָיו. וְאֶת־צְלָמָיו profileert *voorwerpen* met als basis *verering.* De voorwerpen maken namelijk deel uit van de cultus van Baäl. De basis *verering* impliceert een relatie met diegene die of datgene dat vereerd wordt. Omdat men door middel van een verbond de relatie met de Heer hersteld heeft, dienen de aspecten van de relatie met Baäl vernietigd te worden. De perikoop kent dezelfde domeinen als 2 Kon. 11:4-20, namelijk *staatsgreep*, *koningschap*, *verbondssluiting* en *cultus*.



Hoofdstuk 6

Resultaten cognitief-semantisch onderzoek צֶלֶם

1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt dieper ingegaan op de resultaten van de cognitieve analyses van de perikopen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt.[398] De gevonden gegevens worden bij elkaar gezet en verder geïnterpreteerd, teneinde de betekenis(sen) van het woord צֶלֶם vast te kunnen stellen en een (of meerdere) geschikte vertaling(en) te vinden voor het woord.

In de cognitieve analyses is naar voren gekomen dat het woord צֶלֶם verschillende dingen kan profileren tegen verschillende basissen en binnen verschillende domeinen. Het aantal profielen, basissen en domeinen is echter beperkt. Juist de combinatie van een bepaald profiel tegen een bepaalde basis binnen een of meerdere domeinen vormt de betekenis van een woord en geeft aan in welke contexten het gebruikt kan worden.

Er wordt allereerst een schematisch overzicht gegeven van de gevonden combinaties van profiel, basis en domein die het woord צֶלֶם constitueren. Hiervoor zijn de perikopen waarin het woord צֶלֶם hetzelfde of gedeeltelijk hetzelfde uitdrukt, geclusterd. Dit wil zeggen dat in de perikopen die bij elkaar gezet kunnen worden ofwel sprake is van hetzelfde profiel, dezelfde basis en hetzelfde domein, ofwel van dezelfde basis en hetzelfde domein. Er kunnen vier clusters onderscheiden worden.

Vervolgens wordt, indien nodig, per cluster bestudeerd wat we weten van het cognitieve domein waarin het woord functioneert: welke kennis is aan ons beschikbaar over de leefwereld, uitgedrukt in een bepaald domein, van de gebruikers van het woord צֶלֶם? Deze leefwereld en hoe deze geïnterpreteerd wordt, is immers van invloed op de betekenis van het woord צֶלֶם.

Op basis van alle gevonden gegevens zal ten slotte per cluster bepaald worden welke betekenis aan het woord צֶלֶם gegeven kan worden, en op basis daarvan, hoe het woord het beste vertaald kan worden in het Nederlands. Daarbij worden de vertalingen in enkele standaardwoordenboeken van het Bijbels Hebreeuws, namelijk HALOT,[399] BDB,[400] DCH[401] en HAHAT[402] in ogenschouw genomen,[403] alsmede enkele Nederlandse

---

398 Het betreft hier tevens het gebruik van het Aramese woord צְלֵם in Dan. 2-3. In dit hoofdstuk wordt echter steeds het woord צֶלֶם gebruikt, behalve in paragraaf 7 waar specifiek ingegaan wordt op de betekenis van het woord צְלֵם in Dan. 3:19.

399 L. Koehler, W. Baumgartner, M.E.J. Richardson, eds. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. I-II. Leiden: Brill, 2001.

400 Francis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1979.

401 David J.A. Clines, ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. I-VIII. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.

402 Wilhelm Gesenius, D. Rudolf Meyer, Udo Rüterswörden, Herbert Donner. *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1-6. 18. Auflage. Berlin: Springer Verlag, 1987-2012.

403 Bij het eerste cluster zullen precieze verwijzingen naar de betreffende woordenboeken gegeven worden.

Bijbelvertalingen. Dit zijn de Nieuwe Bijbelvertaling,[404] de Willibrordvertaling,[405] Vertaling '51[406] en de Herziene Statenvertaling.[407]

2. Schematisch overzicht en toelichting profiel, basis en domein

2.1 Inleiding

In deze paragraaf is het zojuist genoemde schematisch overzicht opgenomen van de verschillende combinaties van profiel, basis en domein die het woord צֶלֶם constitueren. In totaal kunnen vier verschillende combinaties, en aldus vier clusters van perikopen, onderscheiden worden. In het overzicht worden per cluster de perikopen genoemd, alsmede de betreffende combinatie van profiel, basis en domein. Daarnaast wordt in ieder cluster per perikoop aangegeven of het woord gebruikt wordt in een bepaalde (a)temporele relatie en hoe dit syntactisch gezien benoemd kan worden, en of er sprake is van narrator-, discursor- of personagetekst. Na het schematisch overzicht volgt per cluster een toelichting. Dan. 3:19 kan echter niet in een bepaald cluster worden opgenomen. Het woord צֶלֶם wordt in dit vers gebruikt in een *status-constructus*verbinding die nergens anders voorkomt in de Hebreeuwse Bijbel en het profiel van het woord komt alleen overeen met het profiel van het woord צֶלֶם in Ez. 23. Bovendien wordt dit profiel in het vers afgezet tegen een eigen basis, die niet onderscheiden kan worden bij de andere vindplaatsen van het woord צֶלֶם. Daarom zal het vers los van de clusterindeling besproken worden in paragraaf 7 van dit hoofdstuk.

404 J. Ch. Bastiaens, P.J. Booij et al, *Bijbel: De nieuwe bijbelvertaling: met deuterocanonieke boeken*. 's-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004.
405 Katholieke Bijbelstichting, Nederlands Bijbelgenootschap, *Bijbel: Willibrordvertaling*. Heerenveen: Jongbloed, 2012.
406 Nederlands Bijbelgenootschap, *Bijbel: Vertaling 1951*. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1995.
407 Stichting Herziening StatenVertaling, *Bijbel: Herziene Statenvertaling.* Heerenveen: Jongbloed, 2010.

2.2 Schematisch overzicht

Cluster 1a

Perikopen: Num. 33:50-56; 2 Kon. 11:1-20; Dan. 3:1-30 (behalve vers 19); 2 Kron. 23:1-21.

Profiel: een of meerdere voorwerpen.

Basis: verering.

Domein: cultus en relatie met de Heer/God.

Gebruik: *landmark* binnen een complexe temporele relatie met als *trajector* de zonen van Israël (Num. 33), het volk van de Heer (2 Kon. 22), het gehele volk (2 Kron. 23). Het werkwoord drukt uit dat de relatie tussen *trajector* en *landmark* beëindigd wordt, daar de *trajector* de *landmark* vernietigt of verbrijzelt. Syntactisch gezien vormt het het object.

In Dan. 3 is het de *landmark* binnen een complexe temporele relatie met koning Nebukadnessar als *trajector* (1a). Daarnaast vormt het de *landmark* binnen een statische temporele relatie met alle volken, naties en talen (5c;7c); iedereen (10e); of Sadrach, Mesach en Abednego als *trajector* (15d;18e). Tevens kan het de *landmark* vormen van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van een participium. De *trajector* wordt gevormd door deze mannen (12f); of Sadrach, Mesach en Abednego (14f). Ten slotte kan het ook deel van de *landmark* vormen van een atemporele relatie geprofileerd door middel van een voorzetsel (2c; 3a.c). Syntactisch gezien vormt het het object of een bijwoordelijke bepaling van doel of plaats.

Type vers: personagetekst die op de voor- of achtergrond staat (Num. 33; Dan. 3) en narratortekst die op de achtergrond staat (2 Kon. 11; 2 Kron. 23).

Overzicht 1: Cluster 1a צֶלֶם

Cluster 1b

Perikopen: Ez. 7:10-22; 16:1-19; Am. 5:21-27.

Profiel: een of meerdere voorwerpen.

Basis: verering en specifieke vorm. Deze specifieke vorm kan aangeduid worden met een *status-constructus*verbinding (Ez. 7) of bijvoeglijk naamwoord (Ez. 16).

Domein: cultus en relatie met de Heer. Deze relatie wordt bekeken vanuit de Heer.

Gebruik: *landmark* van een complexe temporele relatie met de Israëlieten (Ez. 7) of Jeruzalem c.q. Israëlieten (Ez. 16) als *trajector.* De relatie is complex, omdat in de handeling de relatie tussen *trajector* en *landmark* ontstaat.

In Am. 5 vormt het een deel van de *landmark* van een statische temporele relatie met huis van Israël als *trajector.*

Syntactisch gezien vormt het in alle perikopen het object.

Type vers: personagetekst die op de achtergrond staat.

Overzicht 2: Cluster 1b צֶלֶם

Cluster 1ab
Prototypisch scenario: 2 Kon. 11; 2 Kron. 23; Ez. 7; Am. 5.

Overzicht 3: Cluster 1ab צֶלֶם

Cluster 2
Perikopen: 1 Sam. 6:1-11; Ez. 23:1-20; Dan. 2:24-35.
Profiel: een of meerdere voorwerpen (1 Sam. 6; Dan. 2) / tweedimensionale weergave (Ez. 23).
Basis: specifieke vorm. *Status-constructus*verbinding met צֶלֶם, behalve in Dan. 2.
Domein: relatie met de Heer/God.
Gebruik: *landmark* van een complexe temporele relatie met de Filistijnen als *trajector* (1 Sam. 6) of *landmark* van een statische temporele relatie met Oholiba als *trajector* (Ez. 23). Syntactisch gezien vormt het het object.
In Dan. 2 wordt in de verzen 31d-e; 32a een beschrijving van een fenomeen gegeven, waardoor een temporele relatie ontbreekt. In het Nederlands wordt een koppelwerkwoord ingevoegd. Het vormt (deel van) de *trajector*. Syntactisch gezien is het het subject. In de verzen 34c; 35e is het de *landmark* binnen een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel לְ. Syntactisch gezien vormt het een bijwoordelijke bepaling van plaats.
Type vers: personagetekst die op de voor- (1 Sam. 6) of achtergrond staat (Ez. 23; Dan. 2). In 1 Sam. 6 wordt het daarnaast gebruikt in narratortekst die op de voorgrond staat.

Overzicht 4: Cluster 2 צֶלֶם

Cluster 3
Perikopen: Ps. 39:2-7; 73:13-20.
Profiel: materieel of immaterieel object (Ps. 39) / immateriële entiteit (Ps. 73).
Basis: vluchtigheid.
Domein: relatie tussen de ik-persoon en de Heer. Deze relatie wordt bekeken vanuit de ik-persoon.
Gebruik: *landmark* van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel בְּ (Ps. 39). Syntactisch gezien vormt het een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid.
Landmark van een statische temporele relatie met de Heer als *trajector* (Ps. 73). Syntactisch gezien vormt het het object.
Type tekst: de ik-persoon treedt als discursor op.
Type vers: discursortekst die op de voorgrond staat.

Overzicht 5: Cluster 3 צֶלֶם

Cluster 4
Perikopen: Gen. 5:1-5; 9:1-7.
Profiel: aspect dat verwijst naar of betrekking heeft op het begrip zoon (Gen. 5) / wezenskenmerk of eigenschap (Gen. 9).
Basis: *trajector* van de temporele relatie. Suffix (Gen. 5) of *status-constructus*verbinding met צֶלֶם (Gen. 9).
Domein: voortplanting (Gen. 5) of schepping (Gen. 9).
Gebruik: *landmark* van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel כְּ (Gen. 5) of בְּ (Gen. 9).
Syntactisch gezien betreft het een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid.
Type vers: narratortekst die op de voorgrond staat (Gen. 5) en personagetekst die op de achtergrond staat (Gen. 9).

Overzicht 6: Cluster 4 צֶלֶם

2.3 Toelichting: de clusters 1a en 1b

Het eerste cluster valt uiteen in twee subclusters. Num. 33:50-56; 2 Kon. 11:1-20; Dan. 3:1-18; 2 Kron. 23:1-2 vormen cluster 1a, Ez. 7:10-22; 16:1-19; Am. 5:21-27 cluster 1b. In beide clusters wordt door middel van het woord צֶלֶם *een of meerdere voorwerpen* geprofileerd. De basis kan omschreven worden als *verering*. Het domein is *cultus*: de verering van צֶלֶם duidt op het volgen van een bepaalde cultus. Tevens kan in beide clusters het domein *relatie met de Heer* onderscheiden worden. Het verschil tussen beide clusters is dat bij cluster 1b behalve de basis *verering* ook sprake is van de basis *specifieke vorm*.

In cluster 1a kan het domein *cultus* niet los gezien worden van *de relatie met God of de Heer*: het aangaan van een relatie met de Heer, heeft de afwijzing van de cultus in kwestie tot gevolg (Num. 33; 2 Kon. 11; 2 Kron. 23); of het volgen van de cultus leidt ertoe dat het aangaan van een relatie met God niet mogelijk is (Dan. 3). Het betreft hier aldus steeds een vorm van cultus die niet gericht is tot de Heer. Dit causale verband maakt duidelijk dat de basis *verering* het begrip *relatie* impliceert. De relatie tussen de Israëlieten en de Heer wordt in Num. 33 bekeken vanuit de Heer; in de overige perikopen vanuit de Israëlieten.

Ook in cluster 1b zijn de domeinen *cultus* en *de relatie met de Heer* aan elkaar verbonden. In Ez. 7 is sprake van toorn van de Heer, daar de Israëlieten zich gericht hebben op een andere cultus. In Ez. 16 wordt dit uitgedrukt door de relatie tussen de Heer en Jeruzalem te beschrijven als een huwelijk waarbij de bruid ontucht pleegt. Ook in Am. 5 is het mogelijk dat de toorn van de Heer een gevolg is van de verering van andere goden. De relatie tussen de Israëlieten en de Heer wordt steeds bekeken vanuit de Heer. Dat men, als men de relatie met de Heer herstelt, de cultus van andere goden af moet wijzen (2 Kon. 11; 2 Kron. 23) en andersom dat men door de verering

van andere goden de relatie met de Heer verliest (Ez. 7; Am. 5), vormt een prototypisch scenario dat cluster 1a en cluster 1b met elkaar verbindt.

Zoals reeds is opgemerkt, is in cluster 1b sprake van de basis *specifieke vorm*. Deze specifieke vorm wordt in Ez. 7 omschreven door middel van een *status-constructus*verbinding en in Ez. 16 door middel van een bijvoeglijk naamwoord. Ook in Num. 33 en Dan. 3, twee perikopen uit cluster 1a, is sprake van een *status-constructus*verbinding, maar wordt door middel van deze verbinding het materiaal genoemd waarvan צֶלֶם gemaakt is en niet welke vorm het heeft. In Am. 5 kan van de basis *specifieke vorm* sprake zijn als צַלְמֵיכֶם de fysieke vorm of het uiterlijk van Kewan en Sikkut weergeven.

2.4 Toelichting: cluster 2

Het tweede cluster bestaat uit de perikopen 1 Sam. 6:1-11; Ez. 23:1-20; Dan. 2: 24-35. Het woord צֶלֶם profileert *een of meerdere voorwerpen* (1 Sam. 6; Dan. 2) of *een tweedimensionale vorm* (Ez. 23) met als basis *specifieke vorm.* Het twee- of driedimensionale object heeft geen eigen vorm, maar geeft iets anders precies weer. Om dit uit te drukken, wordt er gebruikgemaakt van een *status-constructus*verbinding met het woord צֶלֶם; behalve in Dan. 2 waar een uitgebreide beschrijving van de vorm van het object wordt gegeven.

Het gebruik van het woord צֶלֶם lijkt hier aldus op het gebruik van het woord in cluster 1b, alleen kan de basis *verering* niet onderscheiden worden, waardoor als gevolg het domein *cultus* geen rol speelt. Het domein *relatie met de Heer* is echter, evenals in cluster 1b én in cluster 1a, wel van belang. In Ez. 23 vormt *de relatie tussen de Heer en Samaria enerzijds en tussen de Heer en Jeruzalem anderzijds* het overkoepelende domein van de perikoop. Deze relatie wordt bekeken vanuit de Heer. In de perikoop is weliswaar van het domein *cultus* sprake, maar in het gedeelte van de perikoop waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, komt het niet expliciet naar voren en kan het domein en het verband tussen dit domein en de relatie tussen de Heer en Jeruzalem, alleen verondersteld worden. In 1 Sam. 6 is eveneens sprake van een bepaalde relatie met de Heer. Het gaat hier echter niet om de relatie tussen de Heer en de Israëlieten, maar om de relatie tussen de Heer en de Filistijnen, gedacht vanuit de laatstgenoemde partij. In Dan. 2 gaat het om de relatie tussen God en koning Nebukadnessar: God laat via een droom aan Nebukadnessar weten wat diens toekomst is.

2.5 Toelichting: cluster 3

Het derde cluster omvat de beide Psalmen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt. In beide perikopen is het lastig om vast te stellen wat het woord precies profileert. Uit de directe context kan opgemaakt worden dat het gekozen is, omdat het als basis een bepaalde vluchtigheid of korte duur veronderstelt. In Ps. 39 wordt het woord als metafoor gebruikt om de korte levensduur van de mens aan te duiden, terwijl in Ps.

73 het woord vergeleken wordt met een droom na het ontwaken, waarmee bedoeld wordt dat men over het algemeen een droom snel vergeet. Daar het woord צֶלֶם hier vergeleken wordt met een droom, is het waarschijnlijk dat er een immateriële entiteit geprofileerd wordt. In Ps. 39 kan niet met zekerheid vastgesteld worden of het woord betrekking heeft op een materiële of immateriële entiteit.

Behalve dezelfde basis, kennen beide perikopen hetzelfde domein. Dit betreft *de relatie tussen de ik-persoon en de Heer*. Uit dit brede cognitieve domein wordt in beide perikopen één specifiek element benadrukt, namelijk *de trouw van de ik-persoon*. De relatie tussen de ik-persoon en de Heer wordt bekeken vanuit deze ik-persoon. Tevens spreekt hij over de goddelozen en distantieert hij zichzelf van hen. Zij hebben immers, in tegenstelling tot hemzelf, geen relatie met de Heer.

2.6 Toelichting: cluster 4

Ten slotte kan er een vierde cluster onderscheiden worden en hierin zijn de perikopen Gen. 5:1-5; 9:1-7 opgenomen. In beide perikopen geeft het woord צֶלֶם, in combinatie met het voorzetsel כְּ (Gen. 5) of בְּ (Gen. 9), een toevoeging aan de complexe temporele relatie: samen geven ze één handeling van de *trajector* ten aanzien van de *landmark* weer. In Gen. 5 wordt deze *landmark* niet genoemd, maar heeft het profiel van het woord צֶלֶם betrekking op deze *landmark*, namelijk de zoon van Adam. Het profiel verwijst op de een of andere manier naar het begrip zoon, zonder dat uit de context precies duidelijk wordt op welke wijze. Het zou om een *wezenskenmerk of eigenschap* van de zoon kunnen gaan en in dat geval is er sprake van hetzelfde profiel als in Gen. 9. In beide perikopen is in de basis van het woord *de trajector van de temporele relatie* opgenomen, namelijk Adam (Gen. 5) of God (Gen. 9). Naar deze *trajector* wordt verwezen door middel van een suffixpronomen (Gen. 5) of een *status-constructus*verbinding (Gen. 9). Het voorzetsel בְּ dient als *beth essentiae* vertaald te worden en het voorzetsel כְּ in lijn hiermee.

In Gen. 5 kan het domein *voortplanting* onderscheiden worden, in Gen. 9 het domein *schepping*. In Gen. 5 speelt het domein *schepping* eveneens een rol, alleen niet in het gedeelte waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt. Beide domeinen houden echter verband met elkaar: *voortplanting* duidt op een handeling van een menselijke *trajector* die, weliswaar op menselijk niveau, vergeleken kan worden met de scheppende handelingen van God. Het domein *schepping* kan niet los gezien worden van het domein *de relatie tussen God en de mens*, zodat ook dit domein, evenals in de andere clusters, van belang is.

2.7 Voorlopige samenvatting en conclusie

Als we de vier clusters bestuderen, valt op dat het gebruik van het woord צֶלֶם in de eerste twee clusters het meest duidelijk is. Deze twee clusters kunnen mogelijk het gebruik van het woord in het derde en vierde cluster verhelderen. Dit zal in het vervolg

uitgewerkt worden. Tevens valt op dat in alle perikopen in meer of mindere mate gerefereerd wordt aan *de relatie tussen de Heer/God en de mens* of *de relatie tussen de mens en de Heer/God*, afhankelijk van wiens perspectief ingenomen wordt in de betreffende perikoop. Het kan hier zowel gaan om de relatie tussen de Heer en de Israëlieten of individuen van deze groep, als om de relatie tussen de Heer en andere individuen of bevolkingsgroepen. Deze relatie omvat meerdere aspecten, waarvan er verschillende naar voren komen in de perikopen. Zo wordt inzichtelijk gemaakt wat de Heer aan de mens, in positieve of negatieve zin, kan geven, wat de mens kan doen om zijn relatie met God te versterken en wat deze relatie ondermijnt.

3. Betekenistoekenning cluster 1a en 1b

3.1 Inleiding

In het schematisch overzicht is naar voren gekomen dat in het eerste cluster het woord צֶלֶם een voorwerp is dat vereerd wordt en dat gekenmerkt kan worden door een specifieke vorm. Gezien deze combinatie van profiel en basis, binnen het domein *cultus,* lijkt het woord betrekking te hebben op beelden, meer specifiek op beelden van goden. Dit roept de vraag op wat we weten van het cognitieve domein *cultus*: werden er in Israël[408] beelden vereerd en zo ja, welke plaats nam deze verering in en hoe werd deze verering geïnterpreteerd? Kennis hierover draagt bij aan het beantwoorden van de vraag of het woord צֶלֶם daadwerkelijk betrekking heeft op een beeld dat vereerd wordt en welke betekenissen hieraan verbonden worden door de Israëlieten.

3.2 Verkenning van het woord en het cognitieve domein *cultus*

Om meer inzicht te krijgen in het domein *cultus* binnen de leefwereld van de Israëlieten kunnen zowel teksten als overblijfselen van de materiële cultuur bestudeerd worden. In dit onderzoek zal daarom zowel aandacht zijn voor de Bijbelse teksten, als voor beschikbare archeologische data. Hiervoor zal secundaire literatuur geraadpleegd worden. In de Bijbelse teksten lijkt verwezen te worden naar de verering van beelden, zoals in de perikopen uit het eerste cluster het geval is, maar is tevens sprake van een beeldverbod. Het vereren van beelden lijkt hierdoor iets wat niet door de Israëlieten gedaan wordt of gedaan behoort te worden. Deze mogelijke spanning tussen de verering van beelden en het beeldverbod dient verder onderzocht te worden.

408 De term 'Israël' verwijst hier naar de cultuur waarin de Hebreeuwse tekst ontstaan is. De bevolking die leefde binnen deze cultuur, wordt aangeduid als 'Israeliëten'. Zij zijn aldus de taalgebruikers die hier centraal staan: in de Hebreeuwse tekst communiceren zij hun interpretatie van hun cultuur en leefwereld.

3.2.1. Het beeldverbod

Het beeldverbod wordt beschreven in Ex. 20:4 en Deut. 5:8[409] en maakt deel uit van de decaloog. Er wordt naar het beeldverbod verwezen in Ex. 20:23; 34:17; Lev. 19:4; 26:1. Het betreft geen verbod op alle vormen van kunst, maar een specifiek verbod op cultusbeelden.[410] Iconografische kunst was dus wel toegestaan.[411] Aan het beeldverbod gaat het verbod vooraf andere goden te vereren (Ex. 20:3; Deut. 5:7). Het beeldverbod heeft aldus betrekking op het maken van beelden van deze goden, en op het afbeelden van de Heer.[412]

Door dit beeldverbod kan de indruk ontstaan dat de Israëlieten geen beeldenverering kenden of het al in zeer vroege tijd verboden hadden. Als gevolg van onder andere het werk van Dohmen, zijn exegeten echter tot de overtuiging gekomen dat het beeldverbod een late ontwikkeling is: pas in de Babylonische ballingschap werd de kritiek op (de verering van) beelden neergelegd in een beeldverbod, waarbij men stelt dat het vereren van andere goden de reden van de ballingschap is.[413] Men dient alleen de Heer te vereren en hierbij mogen geen beelden gebruikt worden. Dit in tegenstelling tot de verering van andere goden, waarvan de verering wel plaatsvindt door middel van beelden. Men kon door middel van het beeldverbod niet alleen de ballingschap

---

409 Michael Brennan Dick, "Prophetic Parodies of Making the Cult Image," in *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (ed. Michael Brennan Dick, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 7.

410 Sven Petry, "Das Gottesbild des Bilderverbots," in *Die Welt der Götterbilder* (Hgs. Brigitte Groneberg, Hermann Spieckermann; BZAW 376; Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 257-259.

411 Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74; Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987), 13. Zie ook: Tryggve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995), 27.

412 De discussie hierbij is de vraag hoe de verzen Deut. 5:7-9 zich tot elkaar verhouden. Zo meent Petry, "Das Gottesbild des Bilderverbots," 260 dat het beeldverbod een latere toevoeging is aan het verbod andere goden te vereren: het suffix derde persoon mannelijk meervoud הֶם in 5:9 verwijst niet naar een enkel beeld, פֶּסֶל, in vers 8, maar naar אֱלֹהִים אֲחֵרִים, *andere goden*, in vers 7. Mettinger, *No Graven Image?*, 16 stelt, op basis van Bernhardt, Dohmen en Loretz, dat het beeldverbod direct gericht is op de beelden van andere goden en aldus ten dienste staat van het eerste verbod, maar dat het verbod impliceert dat ook beelden van de Heer verboden zijn. Matthias Köckert, "Die Entstehung des Bilderverbots", in *Die Welt der Götterbilder* (Hgs. Brigitte Groneberg und Hermann Spieckermann; BZAW 376; Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 276, 280 is van mening dat het eerste verbod gericht is op het vereren van vreemde goden. Dit houdt in dat men ook geen beelden van hen mag hebben. Men vereerde de goden namelijk altijd door middel van beelden. Het tweede verbod heeft aldus geen betrekking op andere goden, maar op de Heer: van hem mag geen beeld gemaakt worden. Oorspronkelijk volgde vers 9 ook op vers 7. De begrippen פֶּסֶל en תְּמוּנָה waarmee het beeldverbod wordt aangeduid, komen tevens voor in 4:16.23.25. Het beeldverbod in 4:16 wordt aldus beargumenteerd op basis van de vorm van de theofanie van de Heer in 4:15 en dit leidt voor Köckert tot de conclusie dat het verbod een verbod op een beeld van de Heer moet zijn. Door de toevoeging van de verzen 16b-18, kan het beeldverbod ook betrekking hebben op beelden van andere goden. Dit heeft vervolgens zijn neerslag gevonden in de decaloog en wordt versterkt door de omraming van de verzen 7 en 9. In de prediking van hoofdstuk 4, die ouder is, gaat het echter om een beeld voor de Heer.

413 Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 12-13.

verklaren, maar zich ook afzetten tegen de Babylonische cultuur die gekenmerkt werd door een beeldencultus.[414]

Daar het beeldverbod een late ontwikkeling is, kan men zich de vraag stellen wat de traditie was vóór het beeldverbod. Kende men een traditie van het vereren van godenbeelden van de Heer en/of van andere goden, en vinden deze ervaringen hun weerslag in de Hebreeuwse Bijbel? Matthias Köckert wijst ten aanzien van de verering van de Heer op het bestaan van twee verschillende opvattingen, namelijk dat hij altijd zonder cultusbeeld vereerd is en dat hij in de koningstijd vereerd werd door middel van een beeld.[415] Verering zonder gebruik van beelden met een menselijke of dierlijke gedaante wordt ook wel aniconisme genoemd. Mettinger onderscheidt hierbij twee vormen, namelijk de verering van de godheid door middel van een symbool of door middel van een heilige lege ruimte.[416]

De visie dat de Heer vereerd werd door middel van een beeld, kent verscheidene vertegenwoordigers, onder wie Köckert en Sven Petry. Zo meent Köckert dat de ballingschap in Deut. 4:15-16 beschouwd wordt als straf voor het overtreden van het beeldverbod, waardoor geconcludeerd kan worden dat gedurende de koningstijd in de tempel van Jeruzalem wel een beeld voor de Heer gestaan moet hebben. Bij de vernietiging van de tempel is dit cultusbeeld verloren gegaan, wat naar voren komt in Jer. 8:19a; Ez.8:12. In Deut. 4 is het verlies van het beeld verwerkt in het theologische concept van de verborgenheid van God, door te verwijzen naar de gebeurtenissen op

414 Dit sluit aldus aan bij de eerdergenoemde polemiek die te vinden is in het scheppingsverhaal, zoals deze besproken is in de paragrafen 4.2.2. en 4.2.4. van hoofdstuk 3, en in paragraaf 3 van hoofdstuk 4.

415 Köckert, “Die Entstehung des Bilderverbots”, 273.

416 Mettinger, *No Graven Image?*, 19. Köckert, “Die Entstehung des Bilderverbots”, 273. Mettinger, *No Graven Image?*, 25-26, 140-141, 166-167, 174, 191, 193 is van mening dat aan het beeldverbod een geschiedenis van aniconisme voorafgaat. Dit kan volgens hem verbonden worden aan de verering van omhoogstaande stenen, massebes genaamd. Op basis van archeologische vondsten concludeert hij dat gedurende IJzertijd I (1200-1000 v.C.) en II (1000-586 v.C.) massebes vereerd werden door de inwoners van Palestina, ook de Israëlieten. In IJzertijd II vond dit plaats naast de tempelcultus in Jeruzalem met de lege troon met cherubs. Archeologische vondsten laten zien dat de verering van massebes zowel deel uitmaakte van de officiële als van de lokale populaire religie. Deze materiële vorm van aniconisme gaat vooraf aan het aniconisme dat vorm kreeg door middel van een lege ruimte bij de lege troon met cherubs in de tempel. De nomadische groepen die vanuit de Negev Kanaän binnen kwamen en de Heer in Kanaän introduceerden, hadden een aniconische cultus. De verering van de Heer is aldus vanaf het begin af aan aniconisch geweest. Echter, deze vorm van verering is niet gebracht door de zojuist genoemde nomadische groepen, maar was een gebruikelijk West-Semitisch fenomeen, dat gevonden kan worden in verschillende archeologische opgravingen in Kanaän uit de Bronstijd. Mettinger noemt een aantal voorbeelden, waarbij hij concludeert dat er sprake was van cultusplaatsen in de open lucht met een centrale rol voor de stenen die het goddelijke vertegenwoordigen. Gezien de overeenkomsten tussen beide, meent Mettinger dat de vroege verering in Israël een variant is van de West-Semitische cultus. Aniconisme door middel van rechtopstaande stenen kenmerkt beide. In latere teksten is echter kritiek op de aniconische massebes als ze beschouwd worden als deel van het beeldverbod (Lev. 26:1; Mic. 5:12). Deze negatieve houding is deels een gevolg van twee samenhangende aspecten, namelijk dat de massebes het meest belangrijke aspect vormden van de hoogteplaatsen die door Hizkia verboden werden om de cultus te centraliseren en dat massebes ook in andere cultussen gebruikt werden. Ook Dick stelt dat de verering van de Heer mogelijk altijd aniconisch is geweest. Zie: Dick, “Prophetic Parodies of Making the Cult Image,” 2.

de berg Horeb. Het beeldverbod had echter niet alleen betrekking op de tempel, maar ook op de huiscultus. Devotionalia werden beschouwd als beelden van andere goden en werden daarom verboden (Ex. 20:23; 34:1-11; Deut. 27:25).[417]

Petry is van mening dat als men zich door middel van het beeldverbod afzette tegen andere volkeren, er al een traditie was dat de Heer zonder beeld vereerd werd. Anders was een dergelijk beeldverbod niet overtuigend. Het gebruik om de Heer te vereren zonder beeld, is aldus ouder dan het beeldverbod. Dit wil echter niet zeggen dat het vereren van beelden altijd principieel is afgewezen. Een dergelijke afwijzing van beelden in de nomadische culturen en bij de verering van de Heer in het bijzonder, kan niet teruggevonden worden. In 1 Kon. 12:28 en verder wordt de verering van de kalveren in Dan en Betel niet op zich bekritiseerd, maar is men van mening dat het ingaat tegen het gebod de cultus te centraliseren. Het is aldus waarschijnlijk, zo stelt Petry, dat tot in de koningstijd sprake was van een materiële representatie van de Heer in de tempel van Jeruzalem. Welke vorm deze materiële vertegenwoordiging had, is echter niet duidelijk. Het zou zowel kunnen gaan om een antropomorf of een theriomorf beeld, als om een opgerichte steen, een massebe.[418]

Men kan ervan uitgaan, zo meent Petry, dat tijdens de exilische periode de tempel nog steeds als heilige plaats werd beschouwd en dat er cultische handelingen in de ruïne werden uitgevoerd, alleen zonder beeld. Dit werd beschouwd als tijdelijke oplossing. In geval van oorlog en deportatie konden de godenbeelden vernietigd, maar ook gedeporteerd worden. De gebruikelijke methode was of om na verloop van tijd de beelden terug te vragen, of om een nieuw beeld te maken. Voor Juda waren beide opties niet mogelijk. De tempel was vernietigd en bij het vervaardigen van een nieuw beeld was de medewerking van de koning onontbeerlijk,[419] terwijl er geen koning meer was. Tijdens de tweede tempelperiode werd de aniconische verering een programma dat de God van Israël onderscheidde van andere goden, en dus van andere volkeren.[420]

3.2.2. De verering van andere goden

Dat buiten de verering van de Heer, of deze nu wel of niet aniconisch was, andere goden vereerd werden door de Israëlieten, kan afgeleid worden uit de decaloog: als er geen andere goden vereerd werden, waarbij sprake was van een beeldencultus, was een verbod op deze verering en op het maken van beelden niet nodig.[421] Ook uit andere Bijbelse teksten, waaronder enkele teksten die centraal staan in dit onderzoek, zoals

417 Köckert, “Die Entstehung des Bilderverbots”, 281, 288-290.
418 Petry, “Das Gottesbild des Bilderverbots,” 265-266.
419 De rol van de koning wordt besproken in paragraaf 3.3.3.
420 Petry, “Das Gottesbild des Bilderverbots,” 266-267.
421 Dick, “Prophetic Parodies of Making the Cult Image,” 5.

Ez. 7; 16, kan opgemaakt worden dat er andere goden vereerd werden en dat deze verering plaatsvond door middel van beelden van deze goden.[422]

Ook uit archeologische data uit de IJzertijd (1200-586 v.C.), de periode die voorafgaat aan de redactie van het merendeel van de Bijbelboeken waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, en aan de Babylonische ballingschap, kan opgemaakt worden dat er andere goden vereerd werden en dat deze verering zowel aniconisch als iconisch was. Hierbij kan een onderscheid gemaakt worden tussen vondsten die betrekking hebben op de officiële cultus, die gecentraliseerd was in de tempel van Jeruzalem en later tevens in Betel en Dan in het Noordrijk,[423] en vondsten die betrekking hebben op vormen van cultus die plaatsvonden in de regio en in het huiselijke domein.

Uit de inscripties die gevonden zijn in Kuntillet el-'Ajrud uit de negende of achtste eeuw v.C. waarin gesproken wordt over de Heer van Samaria en zijn Asjera en de Heer van Teman en zijn Asjera, kan opgemaakt worden dat de verering van de Heer regionale vormen kende[424] en dat Asjera een rol speelde in deze cultus.[425] Het woord אֲשֵׁרָה in de Hebreeuwse Bijbel verwijst naar een cultusobject van hout, namelijk een paal of een boom. In enkele gevallen wordt het woord gebruikt om te verwijzen naar een godin, zoals in 1 Kon. 15:13; 18:19. Het is aldus waarschijnlijk dat het object beschouwd werd als symbool van de godin Asjera, zo stelt Karel J.H. Vriezen. Hij meent tevens dat op basis van 2 Kon. 21:7; 23:4.7 geconcludeerd kan worden dat de cultus van Asjera ook plaatsvond in de tempel van Jeruzalem. Het expliciete verbod hierop in Deut. 16:21 laat zien dat dit het geval was. Daarnaast zijn er in Kuntillet el-'Ajrud en Khirbet el-Qôm inscripties gevonden waar de namen van de goden El en Baäl voorkomen naast de Heer.[426]

6

---

422 Bob Becking, "The Gods, in Whom They Trusted… Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?," in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (ed. Bob Becking et al.; The Biblical Seminar 77; London: Sheffield Academic Press, 2001), 152 merkt echter terecht op dat we op basis van de Bijbelse teksten onvoldoende kunnen vaststellen welk karakter deze verering had en op welke schaal de verering van andere goden voorkwam.

423 Jerobeam zet een beeld van een stierkalf in Betel en in Dan (1 Kon. 12:2829). Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy* (trans. John Bowden; OTL; Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 143-155 stelt dat Jerobeam hier wellicht teruggrijpt op een oude traditie uit het Noordrijk. De beelden waren niet bedoeld om de Heer weer te geven, maar om naar zijn macht te verwijzen, vergelijkbaar met de lege troon in de tempel van Jeruzalem. Waarschijnlijk werd voorheen in Betel de God El vereerd, wat terug te zien is in de naam Betel, en het is mogelijk dat de Heer de stier als symbool van El heeft gekregen. Zie voor een beschrijving van het heiligdom in Dan: Amihai Mazar, *Archaeology of the land of the Bible. 10,000-586 B.C.E.* (ABRL; New York: Doubleday: 1992), 492-495.

424 Dick, "Prophetic Parodies of Making the Cult Image," 2, 4-6. Meindert Dijkstra, "I have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel," in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (ed. Bob Becking et al.; The Biblical Seminar 77; London: Sheffield Academic Press, 2001), 39.

425 Dijkstra, "I have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah," 30. Zie voor een uitgebreidere beschrijving van de vondsten van Kuntillet el-'Ajrud de pagina's 17-31. Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Touchstone, 2002), 242.

426 Karel J.H. Vriezen, "Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel," in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (ed. Bob Becking et al.; The Biblical Seminar 77; London: Sheffield Academic Press, 2001), 73, 97-80.

Ook Israel Finkelstein en Neil Asher Silberman geven aan dat op basis van zowel de Bijbel als archeologische data niet alleen gesteld kan worden dat buiten Jeruzalem, in het landelijke gebied, voorouders en andere goden naast de Heer vereerd werden, maar dat hiervan ook sprake was in de tempel van Jeruzalem in de late koningstijd. Finkelstein en Silberman verwijzen niet alleen naar de uitspraken van de profeten over de verering van andere goden en naar de inscripties van Kuntillet el-'Ajrud, maar ook naar het feit dat er veel beeldjes van vruchtbaarheidsgodinnen gevonden zijn op elke site in Juda die dateert uit de late koningstijd.[427]

In het voorafgaande is reeds gewezen op het bestaan van massebes. Een מַצֵּבָה, zo geeft Bob Becking aan, werd gebruikt om voorouders en goden te herdenken en in latere tijd ook de Heer.[428] Dat massebes een rol speelden in de verering van de Heer, kan volgens Vriezen afgeleid worden uit het verbod uit Deut. 16:22 om een massebe op te richten. Hij geeft aan dat bij Tell Lachis de resten gevonden zijn van een verhoging uit de tiende eeuw v.C. met daarop een pilaar en daarnaast een hoop as van olijfhout. Deze pilaar kan beschouwd worden als een massebe en de as als de resten van een Asjera. Het is aldus mogelijk dat in Tell Lachis de Heer en Asjera naast elkaar vereerd werden, ieder met zijn/haar eigen cultusobject.[429] En zo geeft Amihai Mazar aan dat het mogelijk is dat de twee massebes die gevonden zijn in de tempel uit Arad, die dateert uit de tiende eeuw v.C., de Heer en Asjera representeren.[430]

Tevens is reeds verwezen naar de beeldjes of figurines, gemaakt van klei, die een vrouwelijk lichaam weergeven. Er kunnen drie typen onderscheiden worden, zo geeft Vriezen aan, namelijk massieve pilaarfigurines, holle pilaarfigurines en beeldjes in de vorm van een plaque. De laatstgenoemde beeldjes zijn het oudste. Ze kwamen met name voor in de late Bronstijd en in het begin van de IJzertijd, soms nog in de achtste eeuw v.C. Men interpreteert de vrouw als een godin die leven geeft, zoals in de Bronstijd godinnen afgebeeld werden. Hierna kwamen de massieve pilaarbeeldjes. Zij zijn gevonden in opslagruimtes, samen met andere cultische voorwerpen, en in tombes, maar voornamelijk in huiselijke context, wederom samen met andere cultische voorwerpen. Ze speelden aldus met name een rol in de populaire en plaatselijke religie. Het is echter niet duidelijk of ze een specifieke godin, bijvoorbeeld Asjera, weergeven, of in algemene zin verwijzen naar het goddelijke. Mogelijk kunnen zij verbonden worden aan de terafim die onder andere genoemd worden in Gen. 31:19.34-35. De figuurtjes met een hol lichaam hadden waarschijnlijk, gezien hun vorm, een gewaad of mantel

427 Finkelstein, Silberman, *The Bible Unearthed*, 241-242.
428 Becking, "The Gods, in Whom They Trusted… Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?," 152-153.
429 Vriezen, "Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel," 74-75.
430 Mazar, *Archaeology of the land of the Bible*, 447-448, 497.

aan. Aangezien er beeldjes gevonden zijn waarbij de vrouw een tamboerijn bespeelt, is het ook mogelijk dat zij musici uitbeelden en niet als cultusobject fungeren.[431]

Mazar wijst eveneens op het bestaan van de massieve en holle pilaarfigurines, maar hij stelt dat zij de godin van de vruchtbaarheid, Ashtoret, weergeven en vooral vereerd werden door vrouwen. De massieve pilaarbeeldjes zijn afkomstig uit Juda en zijn daar veelvuldig gevonden, voornamelijk in Jeruzalem. Ze dateren voornamelijk uit de achtste en zevende eeuw v.C. De holle pilaarbeeldjes komen uit Israël en hebben een natuurlijke vorm, mogelijk onder invloed van Fenicië. Mazar geeft eveneens aan dat deze beeldjes een object, zoals een tamboerijn, vasthouden, maar stelt niet dat deze beeldjes mogelijk geen cultusobject zijn.[432] Hoewel de functie van de beeldjes aldus enigszins verschillend geïnterpreteerd wordt, kan uit de grote hoeveelheid beeldjes die gevonden is, geconcludeerd worden dat zij een rol speelden in de cultus en het goddelijke of een specifieke godin weergeven.[433]

De verering van andere goden gaat, zo geven Finkelstein en Silberman aan, terug op een oude traditie van de kolonisten in de heuvels van Juda. Zij vereerden de Heer naast andere goden en godinnen die zij kenden of die zij, na aanpassing, overnamen uit andere cultussen.[434] Rainer Albertz wijst op de politieke invloed van de Assyriërs. In het Noordrijk lieten de Assyriërs, nadat zij het ingenomen en tot provincie gemaakt hadden, verschillende bevolkingsgroepen wonen op plaatsen waar voorheen Israëlieten woonden die door de Assyriërs gedeporteerd waren. Deze bevolkingsgroepen namen hun eigen goden en vormen van cultus mee en de achtergebleven Israëlieten namen deze goden op in hun persoonlijke vormen van vroomheid. Ook in het Zuidrijk was sprake van syncretisme, zo geeft Albertz aan. Binnen de officiële cultus, maar vooral binnen de huiselijke vormen van religie werden elementen van de cultus van de Assyriërs opgenomen. Zo werd het vereren van een godin naast de Heer, zoals dat eerst werd gedaan met de godin Asjera, wederom populair door de invloed van de Assyrische godin Ishtar.[435] Zowel in Israël als in Juda, kwamen aldus (elementen van) andere cultussen voor.[436]

---

431 Vriezen, "Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel," 59-62, 65-67. Karel J.H. Vriezen, "Archeologische sporen van cultus in Oud-Israël," in Eén God Alleen…? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera (red. Bob Becking en Meindert Dijkstra; Kampen: Kok, 1998), 40-41.

432 Mazar, *Archaeology of the land of the Bible*, 501-502.

433 Zie ook Vriezen, "Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel," 80.

434 Finkelstein, Silberman, *The Bible Unearthed*, 241-242.

435 Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*, 188-189, 194.

436 Becking, "The Gods, in Whom They Trusted… Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?," 154-155, 161-162 bespreekt een Assyrische tekst over de inname van Samaria door koning Sargon II. In deze tekst komt naar voren dat de buit, naast andere objecten, bestaat uit 'de goden op wie zij vertrouwden'. Uit de context leidt Becking af dat het hier waarschijnlijk om antropomorfe beelden gaat. Welke goden zij representeren, is echter onduidelijk. Daar de militaire acties van Sargon II gericht waren tegen de centrale organen van de staat Israël, kan geconcludeerd worden dat de iconische verering van meerdere goden voorkwam op het niveau van de staat en niet louter een

Er kan aldus geconcludeerd worden dat in de eeuwen voorafgaand aan de ballingschap en aan het verbod andere goden (en hun beelden) te vereren en het gebod de Heer zonder beeld te vereren, het vereren van verschillende goden door middel van godenbeelden een bekend en toegestaan fenomeen lijkt te zijn. Ook kan niet uitgesloten worden dat de Heer vereerd werd door middel van een beeld.[437] Het is waarschijnlijk zo dat voor de ballingschap verschillende vormen van religie naast elkaar bestonden, waarbij het mogelijk was dat de Heer en andere goden vereerd werden, of alleen de Heer, maar dat in de ballingschap de groep die pleitte voor een aniconische en monotheïstische verering van de Heer de overhand kreeg.[438] Dit heeft vervolgens geleid

---

lokaal gebruik was. De beelden werden waarschijnlijk weggehaald uit het koninklijk paleis of uit de centrale tempel. Ook deze tekst kan aldus duiden op het vereren van godenbeelden in Israël.

437 Dat de Heer door middel van een beeld vereerd werd in de tempel van Jeruzalem, wordt onder andere beargumenteerd door Manfred Dietrich en Oswalt Lorenz, Brian Schmidt, Herbert Niehr, Christoff Uehlinger, Bob Becking, Karel van der Toorn, Mathias Köckert. Zie: H.G.M. Williamson, "Was there an Image of the Deity in the First Temple?," in *The Image and his Prohibition in Jewish Antiquity* (ed. Sarah Pearce; Journal of Jewish Studies Supplement Series 2; Oxford: Journal of Jewish Studies, 2013), 31. De visies van Köckert en Petry zijn in het voorafgaande behandeld. Herbert Niehr, "In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple," in *The Image and the Book*. *Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (ed. Karel van der Toorn; CBET 21; Leuven: Peters, 1997), 75-90 noemt verschillende argumenten. Hij gaat onder andere in op (impliciete) verwijzingen in de Hebreeuwse Bijbel. Zo wordt de tempel beschreven als huis van God, wat impliceert dat God er verblijft, en kan door het aannemen van het bestaan van een cultusbeeld van de Heer beter verklaard worden waarom het mogelijk is dat men het aangezicht van God kan zien, in plaats van dat dit alleen betrekking kan hebben op een visioen. Daarnaast lijkt er in een aantal Psalmen verwezen te worden naar processies met een beeld van de Heer of naar feesten ter ere van de bestijging van de troon in de tempel door de Heer en zijn er Bijbelse teksten waarin gesproken wordt over het voeden en kleden van de Heer. Williamson, "Was there an image of the Deity in the First Tempel?," 31, 34-35 stelt echter dat er geen beeld aanwezig was in de tempel. Zijn belangrijkste argument is dat, gezien wat we weten van het heilige der heiligen, het moeilijk aan te nemen is dat hierin een beeld van God stond. In het allerheiligste bevonden zich twee cherubs en de ark van het verbond. De cherubs hadden, zo wordt beschreven in 1 Kon. 6:23-27, enorme afmetingen. En hoewel we niet zeker weten hoe groot het allerheiligste was, vulden waarschijnlijk de cherubs bijna volledig de ruimte, aldus Williamson. Niehr, "In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple," 82 is echter van mening dat de hoogte van de cherubim is overdreven ten koste van het cultusbeeld van de Heer dat oorspronkelijk op de troon zat. Jill Middlemas, *The Divine Image*: *Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate* (FAT 2. Reihe 74; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 57 concludeert dat er te weinig bewijs is om de hypothese dat een beeld van de Heer aanwezig was in de tempel, te ondersteunen of af te wijzen. Ik sluit me bij deze visie aan. We hebben momenteel te weinig kennis over de mogelijke aanwezigheid van een beeld van de Heer in de eerste tempel en of dit beeld al dan niet antropomorf was. Anderzijds kunnen we niet uitsluiten dat er geen beeld was en kan op basis van de archeologische data en de gegevens uit de Hebreeuwse Bijbel, geconcludeerd worden dat verering van beelden voorkwam.

438 Dick, "Prophetic Parodies of Making the Cult Image," 2, 4-6. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 15. Zie ook Becking, "The Gods, in Whom They Trusted… Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?," 153, 163 die stelt dat deze verering van de Heer reeds dominant werd in de laatste decennia voor de ballingschap. In de laatste vijftig jaar voor de ballingschap, kregen bepaalde groepen die het monotheïsme aanhingen een dominante positie in de samenleving. Binnen deze groepen bestonden tradities om de Heer aniconisch te vereren. Als gevolg van de val van Samaria, die, zo laat 2 Kon. 17 zien, beschouwd werd als antwoord van God op het onjuiste handelen van de bevolking, werd deze praktijk omgevormd tot een programma. De val van Samaria had immers laten zien dat het vertrouwen in beelden onjuist bleek te zijn. Becking meent aldus, waarbij hij verwijst naar de Assyrische tekst over de inname van Samaria die besproken is in voetnoot 437, dat er godenbeelden vereerd werden in het Noordrijk.

tot het beeldverbod. De exclusieve verering van de Heer kreeg haar definitieve vorm na de ballingschap, maar is in de Bijbel terug geprojecteerd als norm voor de Israëlieten.[439]

3.2.3. De betekenis en verering van beelden

Nu is vastgesteld dat de verering van beelden voorkwam bij de Israëlieten, kan de vraag gesteld worden welke betekenis men aan deze verering gaf en op welke wijze de verering vorm kreeg. In de Bijbel is hier, als gevolg van het beeldverbod, niet voldoende informatie over te vinden. Daarom richten we ons op wat er bekend is uit Mesopotamië, daar er sprake is van (grote) invloed van deze cultuur. Zo is in het bovenstaande al verwezen naar het feit dat men zich door het beeldverbod af kon zetten tegen de Babylonische cultuur.

Angelika Berlejung geeft aan dat in Mesopotamië geloofd werd dat er een wezenlijke relatie bestond tussen het cultusbeeld en de godheid voor wie het beeld bestemd was. Deze relatie ontstond reeds bij de vervaardiging van het beeld: de godheid die een beeld prefereerde, moest initiëren dat het gemaakt werd door middel van bijvoorbeeld een openbaring. De koning maakte vervolgens de daadwerkelijke vervaardiging van het beeld mogelijk door deze te financieren en te coördineren, waardoor hij de godheid gehoorzaamde en diens zegen ontving. De heerschappij van de koning werd als gevolg beschouwd als legitiem en door de godheid gewild. Tijdens de vervaardiging van het beeld, zo geloofde men, werden de ambachtsmannen goddelijk geïnspireerd. Door deze bovennatuurlijke herkomst van de beelden, waren de godheid en het beeld zo met elkaar verbonden, dat de godheid werkelijk aanwezig was in zijn beeld. Het beeld werd beschouwd als levend lichaam van de in hem aanwezige god, die antropomorf en persoonlijk werd voorgesteld, zodat het beeld het uiterlijk van deze god weergaf. De verbinding tussen de menselijke en goddelijke wereld werd echter niet alleen gevonden in de wijze waarop het beeld tot stand kwam, maar ook in het materiaal dat gebruikt werd. Het hout waarvan het beeld gemaakt werd, was in het ideale geval van een boom die de aarde, hemel, en onderwereld met elkaar verbond en aan de stenen en edelmetalen die gebruikt werden, werden bijzondere eigenschappen toegeschreven.[440]

Een beeld dat cultisch gezien op de juiste wijze gemaakt was, kon vervolgens door het mondwassingsritueel *mīs pî* gereinigd en tot leven gebracht worden. Dit ritueel, dat in totaliteit twee dagen duurde en bestond uit verschillende riten en mondwassingen, zorgde ervoor dat het beeld bevrijd werd van de verontreiniging die erop gekomen

439 Meindert Dijkstra, "El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism," in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (ed. Bob Becking et al.; The Biblical Seminar 77; London: Sheffield Academic Press, 2001), 81.

440 Angelika Berlejung, "Geheimnis und Ereignis: Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien", in *Die Macht der Bilder* (Hgs. Marie-Theres Wacker, Günter Stemberger; JBTh 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 109-111.

was tijdens de vervaardiging. Door het ritueel werd het beeld gescheiden van alles dat herinnerde aan de aardse wijze waarop het tot stand gekomen was en werd het een door god gemaakt beeld. Door het herhaaldelijk openen van de mond, werden de zintuigen en het leven van het beeld geactiveerd en werd het een positief lot gegeven. Tevens werd het beeld geïnstalleerd en ingehuldigd, waarbij het in een processie de tempel in gebracht werd. Hierdoor kon het beeld in de gemeenschap van de goden opgenomen worden.[441]

Het beeld bevond zich in de cella van de tempel, waar alleen de koning en de priesters mochten komen. Behalve het centrale beeld van de heer van de tempel en het beeld van zijn echtgenote, konden er ook andere beelden in de tempel staan. Deze beelden gaven andere aspecten van de godheid weer of waren beelden van andere goden die onder het godenpaar stonden. Zij vormden samen een gemeenschap.[442]

De cultus voor de godheid moest op de juiste wijze voltrokken worden. Hierdoor zou de geordende wereld blijven bestaan en werd de godheid tevreden gehouden, zodat hij niet – in het extreemste geval – de tempel zou verlaten. De aanwezigheid van een godsbeeld werd als teken van de toewijding van de betreffende godheid gezien, terwijl deportatie of vernietiging van het beeld als resultaat van de toorn van de godheid beschouwd werd. Om de god of de goden tevreden te houden, was het van belang het beeld of hun beelden te verzorgen. Daar men van mening was dat de goden antropomorf en persoonlijk waren en hun beelden hun zichtbare lichamen vormden,

---

441 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 111-112. Ook Christopher Walker en Michael Brennan Dick, "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian mīs pî Ritual," in *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (ed. Michael Brennan Dick, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 57 verwijzen, op basis van Winter, naar het mondwassingsritueel *mīs pî*, dat volgens hen ook soms als mondopening, *pīt pî*, werd aangeduid. Door deze rituelen werd het materiaal waarvan het beeld gemaakt werd, bezield, zodat in het beeld de godheid daadwerkelijk aanwezig was en het beeld deze aanwezigheid niet louter representeerde. Het beeld kon daardoor spreken, zien en handelen. Ook Köckert, "Die Entstehung des Bilderverbots", 285 geeft aan dat door het ritueel van de mondopening, het beeld het aardse lijf van de godheid werd. Catherine L. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of mīs pî pīt pî and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt* (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 15; Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 11, 44-46 geeft aan dat het feitelijk om twee rituelen gaat: *mīs pî* betreft de mondwassing en *pīt pî* de opening van de mond. Het *mīs pî*-ritueel diende als zuivering en werd zowel toegepast op levenloze objecten als op dieren en mensen. Door het ritueel werden zij geschikt gemaakt voor cultische doeleinden of voorbereid op deelname aan de cultus en de ontmoeting met het goddelijke. Het *pīt pî*-ritueel werd alleen toegepast op levenloze objecten en volgde op de mondwassing. Als het ritueel voltrokken werd bij een beeld van de godheid of de koning, werden diens organen en ledematen tot leven gewekt, waardoor het beeld vrij kon bewegen, wierook kon ruiken en offers kon consumeren. Hoewel bij een beeld beide rituelen noodzakelijk waren, wordt in latere Babylonische teksten alleen gesproken over *mīs pî* en worden beide rituelen onder deze naam geschaard. Het is echter niet duidelijk of de mondwassing en de -opening als twee elementen van een groter ritueel of als twee eigen rituelen werden beschouwd. De visie hierop kan ook gedurende de tijd veranderd zijn, daar het ritueel eeuwenlang is uitgevoerd: de gevonden teksttabletten waarop het ritueel genoemd wordt, dateren uit de negende tot en met de vijfde eeuw v.C., maar zijn waarschijnlijk de jongste weergaven van een veel oudere traditie. In hoofdstuk 3 is het *mīs pî*-ritueel genoemd door Herring (paragraaf 4.2.9.) en door Schüle (paragraaf 4.3.3.).

442 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 115, 122-124.

was men ervan overtuigd dat de beelden gevoed, gekleed, versierd en onderhouden dienden te worden. Deze taak kwam de priesters en de koning, die als priester kon handelen, toe, daar zij de gehele tempel mochten betreden. Voor de koning was de verzorging van de beelden deel van zijn koninklijke plicht, waardoor hij de goddelijke zegen kreeg en zijn heerschappij in stand bleef. De beelden waren voor de priesters en de koning persoonlijke partners, met wie zij zich onderhielden door het uitvoeren van verschillende cultische handelingen, zoals reinigingsriten, het geven van offers, het maken van bepaalde gebaren, het opzeggen van gebeden en het spelen van muziek. Door de godenbeelden kon men met het hemelse communiceren.[443]

Bij de jaarfeesten vonden processies met de godenbeelden plaats, zodat de gewone bevolking de beelden kon aanschouwen. De beelden kregen voor deze gelegenheid bijzondere kleding en versieringen. Aangezien men wist dat de godenbeelden niet werkelijk konden gaan, werden zij gedragen. Men was echter wel van mening dat de goden in het handelingspatroon van een processie konden ingrijpen, om zo boodschappen te kunnen geven over de toekomst van het land. De priesters dienden de tekenen van de beelden correct te interpreteren. Tijdens de processie voerden zij en de koning ook de zojuist genoemde dagelijkse cultische handelingen uit, terwijl de gewone bevolking zich kon neerwerpen op de grond, de grond kon kussen en kon bidden tot de goden. Daar de priesters en de koning meeliepen tijdens de processie, werd aan de bevolking getoond dat zij verbonden waren met de goden en als middelaar fungeerden tussen de goddelijke en de aardse wereld.[444]

Behalve de cultus rond de tempel, waren er ook thuiskapellen met beeldjes van de god en zijn vrouw en beeldjes van de stammoeder. Ze werden verzorgd en aanbeden en konden aangeroepen worden zonder tussenkomst van een priester: men stond zelf in contact met het godsbeeld.[445]

In de Hebreeuwse Bijbel komt kennis over deze omgang met beelden naar voren in onder andere de polemiek tegen de beeldencultus. In deze polemiek wordt het gehele proces van vervaardiging van de beelden belachelijk gemaakt. Zo wordt onder andere in Jes. 40:19-20, zo geeft Berlejung aan, het maken van een dergelijk beeld beschouwd als profane, willekeurige menselijke arbeid. De goden die voorgesteld werden in de beelden, bestonden buiten de beelden niet en stonden als zelfgemaakte goden tegenover God de Heer die als schepper al datgene wat geschapen is, overtreft.[446] In

443 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 113-114, 120, 122, 140. Ook Köckert, "Die Entstehung des Bilderverbots", 272 geeft aan dat men meende dat, daar het cultusbeeld gezien werd als het aardse lijf van de godheid, de godheid aanwezig was in de tempel. Het verlies van het beeld werd gevreesd, omdat het beschouwd werd als goddelijke toorn. De god had zijn aardse lichaam verlaten en was teruggekeerd naar de hemel en gaf daardoor stad en tempel prijs aan vijanden.

444 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 124-125, 130-132.

445 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 138-139.

446 Berlejung, "Geheimnis und Ereignis," 141-142. Zie ook Halbertal, Margalit, *Idolatry*, 39. De perikoop Jes. 40:12-26 wordt besproken in hoofdstuk 7, daar in vers 18b het woord דְּמוּת gebruikt wordt.

deze verzen wordt echter niet alleen het beeld belachelijk gemaakt, maar ook degenen die het maken (vers 19) en degenen die het willen oprichten om te vereren (vers 20), zo merkt Jill Middlemas op. In de polemiek wordt daarnaast niet alleen benadrukt dat de beelden gemaakt zijn door mensen, maar ook dat er geen goddelijk, maar een menselijk initiatief aan te grondslag ligt, zoals in Am. 5:26 waarin gesteld wordt dat men de goden voor zichzelf heeft gemaakt.[447]

3.3 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In paragraaf 3.1 is naar voren gekomen dat het woord צֶלֶם betrekking lijkt te hebben op een beeld en in paragraaf 3.2 dat deze betekenis past binnen de leefwereld van de Israëlieten: zij waren bekend met de verering van godenbeelden in Mesopotamië en mogelijk hebben zij zelf op dezelfde wijze beelden vereerd. Zo is naar voren gekomen dat de beelden als antropomorf werden voorgesteld, wat aansluit bij Ez. 16. Daarom kan het woord צֶלֶם in de perikopen die horen bij het eerste cluster, het beste als 'beeld' worden vertaald. Het gaat hier om cultusbeelden die vereerd worden en als zij een specifieke vorm hebben, kan deze vorm betrekking hebben op een antropomorf lichaam (Ez. 16 en mogelijk Ez. 7 en Am. 5).

3.4 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

Ook in de woordenboeken en in de Nederlandse Bijbelvertalingen wordt het woord צֶלֶם, als we kijken naar de perikopen uit het eerste cluster, overwegend als 'beeld' vertaald. De onderstaande schema's maken dit inzichtelijk:

447 Middlemas, *The Divine Image*, 28, 43.

Perikoop	HALOT[448]	BDB[449]	DCH[450]	HAHAT[451]
Num. 33	idol	images	image	Götzenbilder
2 Kon. 11	statue, inscribed column	images	image	Götzenbilder
Ez. 7	idol	images	image	Götzenbilder
Ez. 16	images, figures	images	image, idol or phallus	Manssbilder
Am. 5	idol	images	image	Götzenbilder
Dan. 3	statue	image		(Bild)werk, Abbild, Statue
2 Kron. 23	statue, inscribed column	images	image	Götzenbilder

Tabel 16: Betekenissen צֶלֶם cluster 1 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
Num. 33	beelden	beelden	beelden	beelden
2 Kon. 11	beelden	beelden	zijn beelden	beelden
Ez. 7	beelden	gruwel-beelden	beelden	beelden
Ez. 16	mannenbeelden	mannenbeelden	mansbeelden	mannenbeelden
Am. 5	beelden	beelden	beelden	beelden
Dan. 3	beeld	beeld	beeld	beeld
2 Kron. 23	beelden	beelden	beelden	beelden

Tabel 17: Betekenissen צֶלֶם cluster 1 Bijbelvertalingen

In Num. 33:52b wordt naast het woord צֶלֶם het woord מַשְׂכִּית gebruikt, dat eveneens als *beeld* vertaald kan worden. Om het te onderscheiden van het woord צֶלֶם, wordt het in de Nederlandse Bijbelvertalingen vertaald als 'afbeeldingen' (NBV), 'stenen beelden' (Willibrordvertaling), 'beeldhouwwerk' (Vertaling '51) of 'beeltenissen' (Statenvertaling). כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם, צֶלֶם van metaal (Num. 52c), wordt

448 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, 1028-1029, 1964.
449 Brown, Driver, Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, 853-854, 1109.
450 Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. VII, 124.
451 Gesenius et al., *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 5, 1119. Gesenius, Meyer, Donner, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 6, 1528.

vertaald als ‘gegoten beelden’ (NBV, Vertaling ‘51, Statenvertaling) of ‘metalen beelden’ (Willibrordvertaling).

De vertaling *idol* (HALOT), ‘idool’ of ‘afgodsbeeld’ in het Nederlands,[452] is minder geschikt, daar het woord צֶלֶם uitdrukt dat er sprake is van een voorwerp dat vereerd wordt. Op basis van de context kan zelf door de lezers ingevuld worden dat deze verering onjuist is. Hierbij is bijvoorbeeld het prototypisch scenario van belang: de relatie met de Heer sluit het vereren van צֶלֶם uit. Deze negatieve connotatie maakt aldus deel uit van het domein of cognitieve wereldbeeld waarin het woord functioneert, maar wordt niet geprofileerd en is alleen in Ez. 7 in de basis opgenomen. In Dan. 3:1.3.7 bijvoorbeeld, wordt verhaald over het beeld dat koning Nebukadnessar maakt; op dat moment wordt louter een gebeurtenis weergegeven en drukt het woord צֶלֶם uit dat er sprake is van een beeld dat vereerd wordt. Pas later in de perikoop past eventueel de vertaling ‘idool’ of ‘afgodsbeeld’, namelijk op het moment dat Sadrach, Mesach en Abednego het beeld dienen te vereren. Vanuit hun visie is er immers sprake van afgodsdienst.

4. Betekenistoekenning cluster 2

4.1 Inleiding

In de perikopen van het tweede cluster profileert het woord צֶלֶם *een of meerdere voorwerpen* (1 Sam. 6; Dan. 2) of *een tweedimensionale weergave* (Ez. 23) met als basis *specifieke vorm*. In Sam. 6 en Dan. 2 lijken de voorwerpen beelden te zijn. Beelden zijn immers materiële voorwerpen die iets anders weergeven, wat hier is uitgedrukt in de basis *specifieke vorm*. Het beeld geeft echter geen godheid weer, zoals mogelijk is in het eerste cluster. Hierdoor wordt de basis van het woord niet gevormd door het begrip verering en is het domein *cultus* niet van belang. In Ez. 23 is sprake van een specifieke afbeelding of tekening.

4.2 Verkenning van het woord en het cognitieve domein

Hoewel het domein *cultus* niet onderscheiden kan worden binnen de perikopen, kan beargumenteerd worden dat kennis van dit domein wel een rol speelt bij de betekenis van het woord צֶלֶם in dit cluster. Zo kan in Sam. 6 de opvatting dat in het cultusbeeld de godheid werkelijk aanwezig is, een rol spelen. Zo geeft Silvia Schroer aan dat bij het gebruik om de beelden van de muizen te geven als boetedoening, men mogelijk geloofde dat met het wegsturen of vernietigen van het beeld ook de daarin gesymboliseerde werkelijkheid voorgoed verdreven werd.[453] De betekenis en de

452 Voor een goede omzetting van de Engelse vertalingen naar het Nederlands, wordt gebruikgemaakt van *Van Dale online woordenboeken*, *Engels-Nederlands*. Utrecht, Antwerpen: Van Dale, 2009. Voor de Duitse vertalingen wordt gebruikgemaakt van *Van Dale online woordenboeken*, *Duits-Nederlands*. Utrecht, Antwerpen: Van Dale, 2009.

453 Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 116-117.

functie van een godenbeeld worden aldus overgedragen op andere beelden, in dit geval beelden van gezwellen en beelden van muizen.[454] Daarom is de basis *specifieke vorm* van belang: de beelden dienen de vorm van de gezwellen en van muizen te hebben. Het domein *relatie met de Heer/God* kan hierbij op dezelfde manier een rol spelen als in de perikopen van het eerste cluster, in die zin dat wat men doet met צֶלֶם, kan bijdragen aan de relatie met de Heer of deze juist kan verslechteren. In het eerste cluster moeten צֶלֶם vernietigd worden om een goede relatie met de Heer te bewerkstelligen; hier moeten ze juist vervaardigd en aan hem gegeven worden.

In Dan. 2 wordt gebruikgemaakt van de algemene ervaring dat er beelden vervaardigd werden met een menselijke vorm. Dit konden cultusbeelden zijn, maar men kende ook iconografische kunst. Een reeds gegeven voorbeeld van beeldjes die mogelijk geen cultische betekenis hadden, zijn de holle pilaarfigurines die musici lijken weer te geven. Aangezien beelden vervaardigd worden door mensen, wordt benadrukt dat de steen die op het beeld valt, niet afgehakt werd door mensen (vers 34b).

In Ez. 23 wordt verwezen naar een tekening of afbeelding. Er zijn echter weinig archeologische vondsten van reliëfs en tekeningen op wanden uit Israël en Juda.[455] De rode kleur waarnaar verwezen wordt, kan duiden op invloed uit Egypte waar men een rode kleur gebruikte bij wandreliëfs. Daar het woord echter waarschijnlijk een Akkadische oorsprong heeft, kan er ook sprake zijn Babylonische invloed, zo geeft Schroer aan.[456]

4.3 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In paragraaf 4.1 is naar voren gekomen dat het woord צֶלֶם in 1 Sam. 6 en Dan. 2 een specifiek beeld weergeeft, namelijk met een bepaalde vorm, en in Ez. 23 een specifieke afbeelding of tekening. In paragraaf 4.2 is naar voren gekomen dat in 1 Sam. 6 en in Dan. 2 het cognitieve domein *cultus* van belang is, hoewel dit niet (direct) zichtbaar is in de perikopen. Dit fenomeen wordt binnen *Cognitive Grammar* de encyclopedische kijk op woordbetekenissen genoemd: een woord functioneert altijd binnen een uitgebreid netwerk van onderling verbonden kennis, dat de betekenis van het woord mede vormt. Niet alle aspecten van dit netwerk hoeven letterlijk gecommuniceerd te worden om toch een rol te kunnen spelen in de betekenis. Dit is aldus hier het geval: het domein *cultus* maakt deel uit van de *matrix* van domeinen die de achtergrondkennis vormt van het woord צֶלֶם. De aspecten van dit domein die hier een rol spelen, zijn de vervaardiging van beelden door mensen en de betekenissen die aan dergelijke beelden gegeven worden.

---

454 In de semantische analyse van de perikoop (paragraaf 5.2 van hoofdstuk 5) is reeds verwezen naar het idee dat de muizen als zondebok konden fungeren. Nu is duidelijk geworden dat men dit mogelijk achtte, omdat men meende dat wat gesymboliseerd werd in de muizen, namelijk een muizenplaag of een andere ziekte, daadwerkelijk in de beelden aanwezig was en aldus ook kon verdwijnen als de beelden weggegeven werden.

455 Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 502. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 182.

456 Schroer, *In Israel gab es Bilder*, 182-183.

Op basis van alle gevonden gegevens kan geconcludeerd worden dat ook in dit cluster het woord צֶלֶם als 'beeld' vertaald dient te worden. Het woord drukt namelijk uit dat er sprake is van een voorwerp dat iets anders nabootst of een tweedimensionale weergave vormt van iets anders. In Ez. 23 kan tevens voor de vertaling 'afbeelding' gekozen worden, daar dit woord specifieker dan het woord 'beeld' aanduidt dat er sprake is van een tweedimensionale weergave.

4.4 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

Als we kijken naar de verschillende woordenboeken en de Nederlandse vertalingen wordt duidelijk, zo laten de onderstaande schema's zien, dat ook zij vaak voor de vertaling 'beeld' kiezen.

Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
1 Sam. 6	replicas, likenesses	images	image, replica	Bild
Ez. 23	images, figures	images	painted engraving	Bild
Dan. 2	statue	image		(Bild)werk, Abbild, Statue

Tabel 18: Betekenissen צֶלֶם cluster 2 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
1 Sam. 6	beeldjes	afbeeldingen	afbeeldingen	beeldjes
Ez. 23	niet vertaald	voorstellingen	afbeeldingen	afbeeldingen
Dan. 2	beeld	beeld	beeld	beeld

Tabel 19: Betekenissen צֶלֶם cluster 2 Bijbelvertalingen

Er worden echter ook enkele andere vertalingen voorgesteld. In DCH is met betrekking tot Ez. 23 gekozen voor *painted engraving*, 'gravure' in het Nederlands, en in de Willibrordvertaling voor 'voorstelling', dat onder andere de betekenis heeft van 'afbeelding, uitbeelding, figuur'.[457] Deze vertalingen zijn geschikt, omdat ze benadrukken dat het profiel een tweedimensionale weergave is én uitdrukken dat de basis van het woord is dat iets anders wordt weergegeven.

Enkele vertalingen benadrukken dat er sprake is van een precieze vorm; צֶלֶם geeft iets precies weer. Dit komt naar voren in de vertalingen *replica,* 'replica', *likeness*, 'gelijkenis', en *Abbild*, 'evenbeeld'. Nadeel van de vertalingen 'replica' en 'gelijkenis' is

457 Bij het bestuderen van de Nederlandse woordbetekenissen, zal steeds gebruikgemaakt worden van Van Dale, Ton den Boon, Dirk Geeraerts, Nicoline van der Sijs, *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal*. 14e herz. uitg. Utrecht: Van Dale Lexicografie, 2005.

echter dat zij niet duidelijk uitdrukken wat het profiel van het woord is en voornamelijk de basis van het woord weergeven. Het woord 'beeld' daarentegen omvat beide aspecten van het woord en kan in alle perikopen gebruikt worden.

5. Betekenistoekenning cluster 3

5.1 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In het derde cluster profileert het woord צֶלֶם *een materieel of immaterieel object* (Ps. 39) of *een immateriële entiteit* (Ps. 73) met als basis *vluchtigheid*. Het woord 'beeld', dat in de eerste twee clusters als betekenis voor het woord צֶלֶם is voorgesteld, past ook in dit cluster als vertaling, daar een immaterieel beeld, namelijk een concept of mentaal denkbeeld, een vluchtig karakter heeft: het kan opgeroepen worden door de taalgebruiker indien nodig, maar ook snel plaatsmaken voor een ander of nieuw concept. Het is daarnaast mogelijk dat voor de Israëlieten het woord צֶלֶם hier verwijst naar de materiële beelden die het woord aanduidt in voornamelijk het eerste, maar ook in het tweede cluster, daar in de polemiek tegen cultusbeelden, de beelden als betekenisloos en zonder kracht worden voorgesteld. Het woord צֶלֶם duidt hier niet een dergelijk beeld aan, maar roept mogelijk wel de associatie aan dergelijke beelden op.

5.2 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

De onderstaande schema's laten zien dat in alle woordenboeken en in verschillende Bijbelvertalingen de voorgestelde vertaling 'beeld', in de zin van een concept of mentaal denkbeeld, wordt gebruikt.

Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Psalm 39	image	mere, empty, image, semblance	transitory image, silhouette, semblance	Bild, Schemen
Psalm 73	image	mere, empty, image, semblance	transitory image, silhouette, semblance	Bild, Schemen

Tabel 20: Betekenissen צֶלֶם cluster 3 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
Psalm 39	schaduw	schaduw	schaduw	schijnbeeld
Psalm 73	beelden	waan	beeld	beeld

Tabel 21: Betekenissen צֶלֶם cluster 3 Bijbelvertalingen

Daarnaast worden enkele andere vertalingen voorgesteld. De vertaling *empty*, 'nietszeggend', die wordt voorgesteld in BDB, geeft krachtiger dan het woord 'beeld'

weer dat er een immateriële entiteit geprofileerd wordt die een vluchtig karakter heeft. Echter, door te kiezen voor een dergelijke vertaling, wordt geen recht gedaan aan de keuze voor het woord צֶלֶם in deze perikopen. Vertalingen die hier wel recht aan doen, maar tevens weergeven dat het woord een gedeeltelijk andere betekenis heeft dan in de eerste twee clusters, zijn *Schemen*, 'schim' of 'schaduwbeeld', *silhouette*, 'schaduwbeeld', of 'schijnbeeld': de verwijzing naar het begrip 'beeld' wordt behouden, maar het wordt duidelijk dat er sprake is van een kortstondig beeld of van een beeld zonder betekenis. Dit geldt ook voor de vertaling 'waan', daar dit een ander woord is voor 'droombeeld' of 'hersenschim'. Ook *transitory image* geeft aan dat er sprake is van een tijdelijk beeld, maar het vormt niet de mooiste vertaling van het woord.

De vertaling *semblance*, 'schijn' in de zin van 'voorkomen, uiterlijk, vorm'; 'gelijkenis'; 'afbeelding', is minder geschikt, daar het woord weergeeft dat iets lijkt op iets anders. Dit sluit aan bij de basis *specifieke vorm* van het woord in cluster 1b en in het tweede cluster, maar niet bij het profiel en de basis van het woord in dit cluster.

Er kan geconcludeerd worden dat de vertalingen 'beeld', 'schaduw(beeld)' of 'schijnbeeld' het meest geschikt zijn. Aangezien in Gen. 39 sprake is van het werkwoord 'gaan', past daar ook de vertaling 'schim'.

6. Betekenistoekenning cluster 4

6.1 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In Gen. 5 profileert het woord צֶלֶם *een aspect dat verwijst naar of betrekking heeft op het begrip zoon*; in Gen. 9 een *wezenskenmerk* of *eigenschap*. De basis wordt gevormd door *de trajector van de temporele relatie*. Gen. 9 komt overeen met Gen. 1:27. In het voorafgaande is duidelijk geworden dat in de eerste drie clusters het woord 'beeld', zowel in de zin van een materieel beeld als in de zin van een immaterieel beeld, past als vertaling van צֶלֶם. Ook in dit cluster is deze vertaling mogelijk. In Gen. 5 wil het woord צֶלֶם in dit geval uitdrukken dat de zoon het beeld is van zijn vader. Het woord 'beeld' is hier dus *een aspect van de zoon* (profiel) dat verwijst naar *de trajector van de temporele relatie* (basis), namelijk de vader. Er wordt verwezen naar deze *trajector*, daar het woord צֶלֶם uitdrukt dat zoon de vader weergeeft. De basis *specifieke vorm* uit cluster 1b en het tweede cluster wordt aldus niet letterlijk gecommuniceerd, maar wordt verondersteld bij de basis *trajector van de temporele relatie*. In lijn met het gebruik van deze basis in cluster 1b en het tweede cluster, betreft de precieze vorm het uiterlijk van de zoon. Het woord צֶלֶם heeft aldus betrekking op een materieel beeld: de zoon is als lichamelijk wezen het beeld van zijn vader.

In Gen. 9 drukt het woord צֶלֶם uit dat de mens het beeld van God is: het woord 'beeld' heeft betrekking op *een wezensaspect of eigenschap van de mens* (profiel) dat verwijst naar *de trajector van de temporele relatie* (basis), namelijk God. Of het ook in deze perikoop mogelijk is dat de basis *specifieke vorm* verondersteld wordt en dat

aldus het woord צֶלֶם uitdrukt dat de mens lichamelijk gezien God weergeeft, wordt behandeld in paragraaf 7.1 van hoofdstuk 9 ten aanzien van de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1.

6.2 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

Evenals in de vorige clusters, wordt de vertaling 'beeld' voorgesteld door verscheidene woordenboeken en Nederlandse Bijbelvertalingen. De onderstaande schema's geven dit weer:

Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Gen. 5	likeness	image, likeness, resemblance	image, likeness	Abbild
Gen. 9	likeness	image, likeness, resemblance	image, likeness	Abbild

Tabel 22: Betekenissen צֶלֶם cluster 4 woordenboeken

6

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
Gen. 5	evenbeeld	evenbeeld	beeld	beeld
Gen. 9	evenbeeld	beeld	beeld	beeld

Tabel 23: Betekenissen צֶלֶם cluster 4 Bijbelvertalingen

Tevens is de vertaling *Abbild* of 'evenbeeld' dominant (HAHAT, NBV, Willibrordvertaling). In deze vertaling komt de basis *trajector van de temporele relatie*, die de basis *specifieke vorm* veronderstelt, nog duidelijker naar voren dan in het woord 'beeld' en is hierdoor ook geschikt. De derde vertaling die voorgesteld wordt, is *likeness* of *resemblance*, dat in het Nederlands vertaald kan worden als 'gelijkenis'. Deze vertaling benadrukt de veronderstelde basis *specifieke vorm*, maar geeft niet weer dat er sprake is van een materieel beeld. Deze vertaling is aldus niet geschikt. Er kan aldus geconcludeerd worden dat de vertalingen 'beeld' of 'evenbeeld' een goede weergave vormen van wat het woord צֶלֶם uitdrukt.

7. Daniël 3:19

In Dan. 3:19 wordt het woord צֶלֶם anders gebruikt dan in de overige verzen van de perikoop 3:1-30. Het profileert namelijk geen voorwerp dat vereerd wordt (cluster 1a), maar een *tweedimensionale weergave* of *vorm* met als basis *emotie*. Ook in Ez. 23 (tweede cluster) is sprake van een tweedimensionale weergave, maar in Dan. 3:19 geeft de weergave niet letterlijk weer waar het woord צֶלֶם een *status-constructus*verbinding vormt, zoals in Ez. 23 צַלְמֵי van Chaldeeën, de Chaldeeën weergeven. De basis *specifieke vorm* kan hierdoor niet onderscheiden worden. צֶלֶם van het gezicht duidt immers niet

het gezicht van Nebukadnessar aan, maar welke vorm dit gezicht heeft. Dit wordt bepaald door hoe Nebukadnessar zich voelt, waardoor de basis omschreven kan worden als *emotie*.

Zoals een (cultus)beeld iets of iemand weergeeft, is ook in dit vers sprake van een bepaalde weergave, namelijk van de gemoedstoestand van Nebukadnessar, en kan het woord צֶלֶם gebruikt worden. Het gebruik van het woord sluit dus aan bij het gebruik van het woord in de verschillende clusters, maar onderscheidt zich door de specifieke *status-constructus*verbinding waarin het gebruikt wordt, wat leidt tot een andere, eigen basis van het woord.

Daarnaast kan een andere relatie met het (cultus)beeld gevonden worden. Het is mogelijk dat het woord צֶלֶם gebruikt wordt om de spot te drijven met Nebukadnessar. Juist omdat Sadrach, Mesach en Abednego zijn צֶלֶם niet willen vereren, verandert צֶלֶם van zijn gezicht. Wellicht kan hierin ook kritiek gevonden worden op (de verering van) cultusbeelden. In tegenstelling tot צֶלֶם van zijn gezicht, is een cultusbeeld emotie- en levenloos en dient het niet als representant van God beschouwd te worden.

Heel letterlijk kan וּצְלֶם אַנְפּוֹהִי als 'beeld van het gezicht' vertaald worden, daar er, net zoals bij een beeld, sprake is van een weergave van iets, in dit geval de gemoedstoestand van Nebukadnessar. Omdat het echter de gezichtsuitdrukking van Nebukadnessar betreft, kan het ook als zodanig, of als 'gelaatsuitdrukking', vertaald worden. Ook in de woordenboeken en Nederlandse Bijbelvertalingen wordt dit voorgesteld, zoals onderstaande schema's inzichtelijk maken.

Vers	**HALOT**[458]	**BDB**[459]	**DCH**	**HAHAT**[460]
Dan. 3:19	facial features	i.e. his expression		i.S.v. sein Gesichtsaus-druck

Tabel 24: Betekenissen צֶלֶם Dan. 3:19 woordenboeken

Vers	**NBV**	**Willibrord**	**Vertaling '51**	**Statenvertaling**
Dan. 3:19	gezicht	gezicht	gelaats-uitdrukking	gelaats-uitdrukking

Tabel 25: Betekenissen צֶלֶם Dan. 3:19 Bijbelvertalingen

Het niet expliciet vertalen van het woord, zoals in de Nieuwe Bijbelvertaling en in de Willibrordvertaling gedaan is, kan alleen als het gehele vers wat vrijer vertaald

458 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, 1964.
459 Brown, Driver, Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, 1109.
460 Gesenius et al., *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 6, 1528.

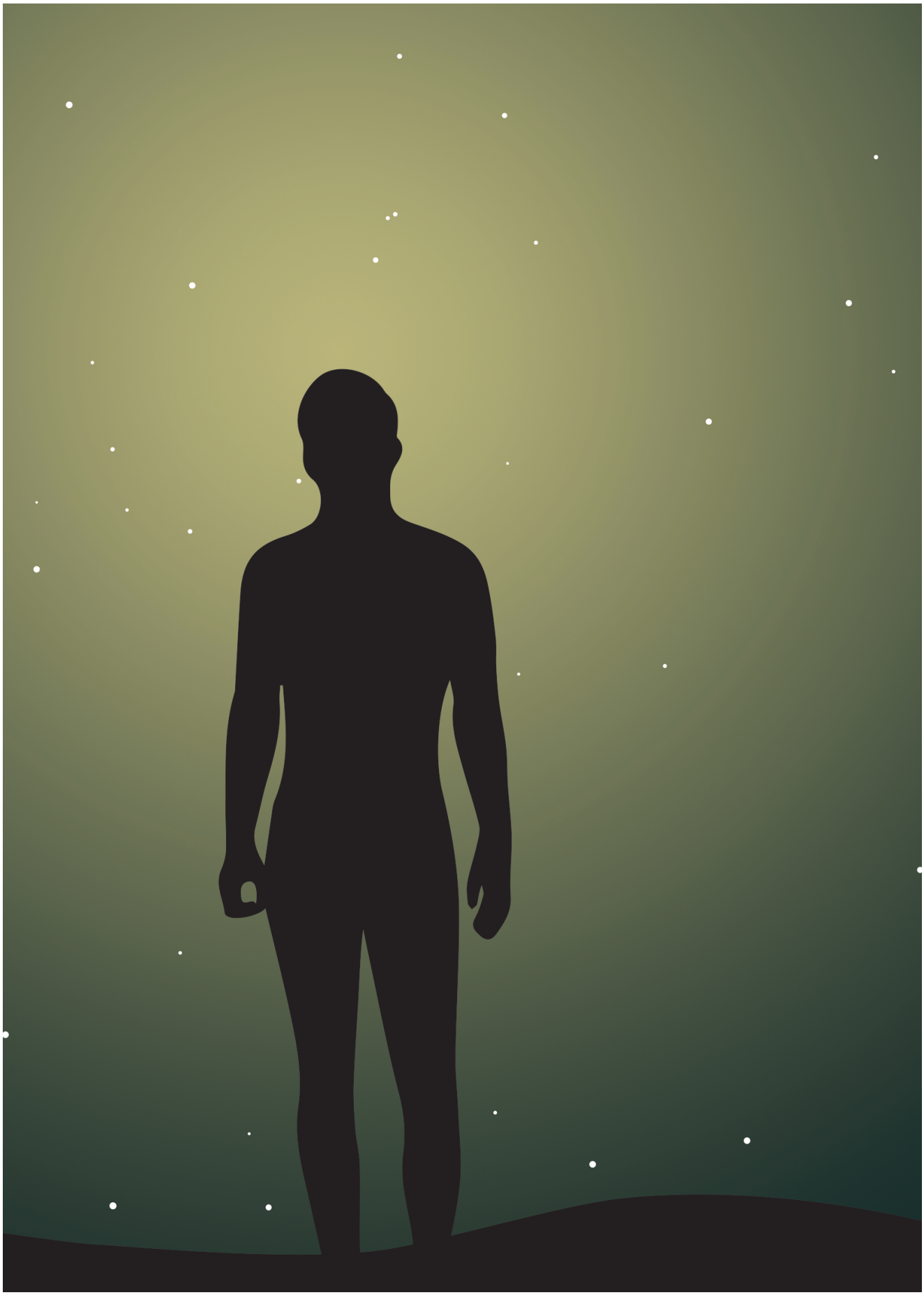
wordt. Als echter voor de vertaling ‘gelaatsuitdrukking’ gekozen wordt, wordt er geen recht gedaan aan de zwarte humor in de tekst, namelijk dat צֶלֶם van het gezicht van Nebukadnessar juist verandert omdat men zijn צֶלֶם niet wil vereren.[461] Als men deze humor wil laten zien in de vertaling, dient voor de vertaling ‘beeld van zijn gezicht’ gekozen te worden.

8. Conclusie

Het onderzoek heeft inzichtelijk gemaakt dat het woord צֶלֶם vertaald dient te worden als ‘beeld’. In de eerste twee clusters duidt het woord een materieel beeld aan, namelijk een cultusbeeld (cluster 1) of een andersoortig beeld (cluster 2). Daar echter in Ez. 23 een tweedimensionale weergave geprofileerd wordt, kan hier ook voor de vertaling ‘afbeelding’ gekozen worden. In het derde cluster is sprake van een immaterieel beeld, namelijk een concept of mentaal denkbeeld. In het vierde cluster duidt צֶלֶם een aspect of wezenskenmerk aan van de mens dat verwijst naar de maker van deze mens. Daarom kan ook in deze perikopen het woord צֶלֶם als ‘beeld’ vertaald worden. In Dan. 3:19 is zowel de vertaling ‘beeld van zijn gezicht’, als de vertaling ‘zijn gezichtsuitdrukking’ is mogelijk. Bij de tweede vertaling wordt benadrukt wat צֶלֶם in het betreffende vers aanduidt, terwijl in de eerste vertaling de woordgrap met het woord צֶלֶם naar voren komt.

Tevens is naar voren gekomen dat kennis van het cognitieve domein *cultus* noodzakelijk is om de betekenis van het woord צֶלֶם goed te begrijpen. Het domein vormt de directe achtergrond in het eerste cluster, is als een van de domeinen binnen de *matrix* van domeinen betrokken bij de betekenis van het woord in het tweede cluster en mogelijk ook in het derde cluster en in Dan. 3:19. Of het ook van belang is in het vierde cluster, zal behandeld worden in paragraaf 7.1 van hoofdstuk 9 ten aanzien van de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1.

461 Ook in Dan. 3:21-25 is sprake van zwarte humor als blijkt dat Sadrach, Mesach en Abednego vrij rondlopen in het vuur, terwijl de mannen die hen naar boven brachten, hierdoor om het leven kwamen.



Hoofdstuk 7

Syntactische, semantische en cognitieve analyse per perikoop waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt

1. Inleiding

In dit hoofdstuk wordt per perikoop waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, een syntactische, een semantische en een cognitieve analyse uitgevoerd. Deze analyses kennen dezelfde opbouw als de analyses van de perikopen met het woord צֶלֶם. Gen. 5:1-5 en Ez. 23:1-20 ontbreken in dit hoofdstuk. Daar zowel het woord צֶלֶם als het woord דְּמוּת in deze perikopen gevonden kan worden, zij zijn reeds besproken in hoofdstuk 5.

2. 2 Koningen 16:1-18

2.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de tijdsaanduiding בִּשְׁנַת שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְפֶקַח. אָחָז is de hoofdactant en hij is het subject in het merendeel van de verzen met verhalende tekst. Vers 18 vormt het laatste vers van de perikoop, aangezien dit het laatste vers is waarin het subject אָחָז handelingen verricht.

De hakenindeling geeft weer dat het verhaal is opgebouwd uit de verzen 1-4 en 5-18. Na de inleiding in vers 1a, volgen in vers 2 handelingen weergegeven door middel van *qatal*-vormen. In de verzen 3-4 worden verhaalhandelingen beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. Alleen in vers 3b is als gevolg van inversie geen *wayyiqtol*-vorm mogelijk.

Binnen het tweede gedeelte van de perikoop, waarvan de aanvang gemarkeerd wordt door het partikel אָז, vormen de verzen 5-9 en 10-18 een eenheid. De verzen 5-9 kennen namelijk een eigen actant, genaamd Resin. In de verzen 5-7a worden verschillende verhaalhandelingen beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen (de verzen 5b; 6b.d-7a) of, als een *wayyiqtol*-vorm door inversie niet mogelijk is, door middel van *qatal*-vormen (de verzen 3b; 5c; 6a.c) of een *X-yiqtol*-vorm (vers 5a). De verzen 7c-f geven een directe rede weer. In de verzen 8-9 worden wederom verhaalhandelingen beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. In vers 9e is het object voorop geplaatst waardoor een *wayyiqtol*-vorm niet mogelijk is; in plaats daarvan wordt een *qatal*-vorm gebruikt.

In de verzen 10-15a wordt het gebruik van *wayyiqtol*-vormen voortgezet, evenals in de verzen 16-18. Slechts in enkele verzen (11c-d; 17c; 18a) is als gevolg van inversie geen *wayyiqtol*-vorm gebruikt. De verzen 15c-f bestaan uit een directe rede.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 10e en staat in de *status constructus*. De *status-constructus*verbinding אֶת־דְּמוּת הַמִּזְבֵּחַ vormt, gemarkeerd door de *nota objecti* אֵת, een deel van het object bij de *wayyiqtol*-vorm וַיִּשְׁלַח. Het subject van het vers is הַמֶּלֶךְ אָחָז.

2.2 Semantische analyse

In deze perikoop verhaalt de narrator over אָחָז, *Achaz*. In het begin van de perikoop wordt verteld dat Achaz niet juist handelt in de ogen van יְהוָה, *de Heer*, (vers 2c), maar handelt zoals de koningen van Israël (vers 3a). Ook laat hij zijn zoon door het vuur gaan (vers 3b). Dit vers kan letterlijk genomen worden, wat wil zeggen dat Achaz zijn zoon offert aan Moloch, maar kan ook meer metaforisch begrepen worden. In beide gevallen drukt het uit dat er andere goden vereerd worden.[462] Waaruit het onjuist handelen van Achaz bestaat, wordt (verder) uitgelegd in vers 4: hij offert zijn geslachte offerdieren op verschillende plaatsen.

Na deze inleiding over Achaz, wordt vanaf vers 5 verhaald over enkele politieke gebeurtenissen. Deze gebeurtenissen leiden ertoe dat Achaz naar Damascus gaat om koning Tiglatpileser te ontmoeten (vers 10b). Aldaar ziet hij een altaar en hij stuurt naar de priester Uria דְּמוּת van het altaar en een model van heel zijn vorm, zodat Uria het altaar na kan bouwen. Als Achaz terug is, neemt hij het altaar in gebruik en offert hij erop (de verzen 12-13).

Vanaf vers 10 wordt aldus het thema van de inleiding weer opgenomen, namelijk de wijze waarop Achaz offert. Hij offert op het nagemaakte altaar van Damascus (de verzen 12d-13) en stelt het koperen altaar voor de Heer buiten werking (vers 14). Ook snijdt hij de sluitplaten van de onderstellen af, hij neemt het bekken weg en haalt de zee van de runderen af (vers 17). Ten slotte verplaatst hij de sabbatsgalerij en de ingang voor de koning (vers 18). Hij verandert aldus de opbouw van het huis van de Heer, de tempel. Mogelijk ontmantelt hij de wasbekkens en de zee om Tiglatpileser een geschenk te kunnen sturen.[463]

Zowel de verzen 2c-4 als de verzen 10-18 verhalen over de religieuze handelingen die Achaz verricht. In vers 2c is gesteld dat zijn handelswijze onjuist is. In de verzen 10-18 wordt dit echter niet herhaald. Hoewel hij het altaar uit Damascus na laat bouwen, wordt niet gezegd dat hij aanwijzingen van Tiglatpileser hoe hij moet offeren, overneemt.[464] Uria, die nauw verbonden is met Jesaja (zie Jes. 8:2), weigert niet om het altaar te bouwen. Bovendien komt de wijze waarop Achaz offert overeen met de praxis uit de tempel. Het lijkt er aldus op dat er geen sprake van afgodsdienst is. Toch is het mogelijk dat de handelswijze van Achaz niet wordt goedgekeurd, omdat hij de opzet van de tempel, zoals deze is ingevoerd door Salomo, verandert (de verzen 17-18) en niet meer offert op het altaar van Salomo (vers 14).[465]

7

462 Keil, *Die Bücher der Könige*, 328-330.
463 Keil, *Die Bücher der Könige*, 334-335. Georg Hentschel, *2 Könige* (NEchtB 11; Würzburg: Echter Verlag, 1985), 73-74.
464 Hentschel, *2 Könige*, 76.
465 Cogan and Tadmo, *II Kings*, 192-193.

2.3 Cognitieve analyse

Het domein van de verzen 1-4 en 10-18 is *(offer)cultus.* De offercultus uit de verzen 10-18 kan vanuit een bepaald perspectief afgekeurd worden, hoewel van daadwerkelijke afgodsdienst geen sprake lijkt te zijn. Het domein *koningschap* speelt een grote rol in de verzen 1-4 en een kleine rol in vers 10. In de verzen 5-9 zijn de domeinen *oorlog* en *bondgenootschap* van belang.

In vers 10e wordt een complexe temporele relatie geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm וַיִּשְׁלַחְ. De relatie is complex, daar door de handeling de *trajector* de *landmarks* van zichzelf verwijdert. Deze *trajector* is koning Achaz. Er zijn twee primaire *landmarks*, namelijk אֶת־דְּמוּת van het altaar en zijn model overeenkomstig heel zijn vorm. Daarnaast is sprake van een secundaire *landmark*, namelijk de priester Uria. Het woord דְּמוּת kan hier twee verschillende dingen profileren. Het is mogelijk dat het, vergelijkbaar met het begrip וְאֶת־תַּבְנִיתוֹ, *model*, een *driedimensionale weergave* profileert. Het is echter ook mogelijk dat, daar het begrip 'model' al betrekking heeft op een driedimensionale materiële entiteit, het een *tweedimensionale weergave* profileert. De basis van het woord is *specifieke vorm*: דְּמוּת heeft betrekking op het altaar, dat weergegeven wordt door middel van een *status-constructus*verbinding. Bovendien kan Uria, omdat hij דְּמוּת van het altaar en het model ervan in zijn bezit heeft, het altaar geheel namaken.

3. Jesaja 13:2-5

3.1 Syntactische analyse

Jes. 13:1 is het opschrift ter markering van de hoofdstukken 13-23.[466] De perikoop vangt aldus aan in vers 2 en omvat de verzen 2-5. Deze verzen beschrijven een leger dat door de Heer verzameld wordt, terwijl vanaf vers 6 gesproken wordt over de dag van de Heer. Vers 6 vormt hierdoor het begin van een nieuwe perikoop.

De perikoop bestaat uit een directe rede van יְהוָה. Deze directe rede kan onderverdeeld worden in de verzen 2-3 en 4-5, aangezien de Heer de ik-persoon vormt in vers 3, maar over zichzelf spreekt in de derde persoon enkelvoud in vers 4c.

De voorgrond van de perikoop wordt gevormd door vers 2, daar in deze verzen drie imperatieven (de verzen 2a-c) en een *yiqtol*-vorm (vers 2d) gebruikt worden.

Het woord דְּמוּת kan gevonden worden in vers 4a en vormt samen met de daaropvolgende woorden עַם־רָב een *status-constructus*verbinding. Het vers is een nominale clause, waarvan קוֹל הָמוֹן het subject is. דְּמוּת עַם־רָב vormt het naamwoordelijk predicaat.

466 Rudolf Kilian, *Jesaja II: 13-19* (NEchtB 32; Würzburg, Echter Verlag, 1994), 95. Van Wieringen, *The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah,* 43.

3.2 Semantische analyse

Zoals reeds is aangegeven, bestaat deze perikoop uit een directe rede van יְהוָה, *de Heer*. In de verzen 2a-c geeft hij een drietal opdrachten, waarschijnlijk aan de geheiligden (vers 3a). Zij dienen een banier op te heffen op een berg, een stem te verheffen en te wenken met een hand, opdat zij binnentrekken door de poorten van de edelen (vers 2d). In vers 3 geeft de Heer aan wat hij reeds heeft gedaan. Hij heeft zijn geheiligden bevolen, zoals in vers 2 zichtbaar is gemaakt, en zijn helden geroepen.

Nu is er op de bergen geluid van het geruis en dit geluid is דְּמוּת van veel volk (vers 4a). Ook is er geluid van het gebulder van koninkrijken van verzamelde volken (vers 4b). Waarom dit geluid er is, wordt uitgelegd in vers 4c: de Heer der heerscharen verzamelt een leger. Dit verklaart ook vers 2: de drie handelingen betreffen oorlogshandelingen en de geheiligden die de poorten binnengaan, zijn waarschijnlijk soldaten of legers. Vers 3 lijkt eveneens te gaan over het verzamelen van een leger, aangezien in vers 3b staat dat de Heer zijn helden geroepen heeft tot zijn toorn. Het leger dat de Heer der heerscharen verzamelt, komt uit een ver land van het einde van de hemel om het hele land te vernietigen (vers 5). Dit land is Babel, getuige het opschrift in vers 1.[467] Met het einde van de hemel wordt de horizon bedoeld. Het leger hoeft aldus geen hemels leger te zijn, maar kan bestaan uit een leger van onbekende volkeren.[468]

7

3.3 Cognitieve analyse

De domeinen in de perikoop zijn *oorlogsvoering* en *toorn van de Heer*. Deze domeinen worden nauw aan elkaar verbonden: de toorn van de Heer wordt voorgesteld als het voeren van een oorlog. Daar vers 4a een nominale clause is, wordt er geen temporele relatie geprofileerd. Daarentegen wordt een situatie geschetst: er is sprake van geluid. Tevens wordt dit verder beschreven door middel van een vergelijking: het geluid is דְּמוּת van veel volk. Het woord דְּמוּת profileert aldus het idee van *overeenkomst* met als basis *lijken op*. Het woord דְּמוּת wil zeggen dat iets, in dit geval het geluid, gedeeltelijk hetzelfde is als iets anders, namelijk veel volk, omdat het in bepaalde aspecten op elkaar lijkt. Waarmee een overeenkomst kan worden vastgesteld, wordt aldus weergegeven in een *status-constructus*verbinding met het woord דְּמוּת. De overeenkomst wordt geprofileerd en dat deze overeenkomst het gevolg is van een vergelijking waarin bepaalde aspecten wel en bepaalde aspecten niet met elkaar overeenkomen, wordt

---

467 Er is discussie over de vraag of de perikoop alleen betrekking heeft op Babel of een bredere eschatologische betekenis heeft en meer algemeen de dag van de Heer beschrijft. In dat geval zou כָּל־הָאָרֶץ in vers 5 beter vertaald kunnen worden als *heel de aarde* in plaats van *heel het land*. Kilian, *Jesaja II, 13-19*, 96-97 is van mening dat beide thema's in de perikoop door elkaar lopen en de tekst op beide betrekking heeft. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19; New York: Doubleday, 2000), 276 stelt daarentegen dat juist vers 5 specifiek over de vernietiging van Babel gaat en de rest van het hoofdstuk over de dag van de Heer. Mijns inziens is er op basis van de tekst, met name het opschrift in vers 1, geen reden om te stellen dat de perikoop betrekking heeft op de dag van de Heer in het algemeen. Daarom vertaal ik כָּל־הָאָרֶץ als *heel het land*.

468 Kilian, *Jesaja II, 13-19*, 97.

als basis verondersteld. In deze basis komt aldus ook naar voren dat slechts van een gedeeltelijke overeenkomst sprake is: het geluid lijkt op veel volk, maar is niet veel volk. Overigens wordt het punt van overeenkomst tussen het geluid en het volk niet genoemd of uitgedrukt in het woord דְּמוּת.

4. Jesaja 40:12-26

4.1 Syntactische analyse

De perikoop omvat de verzen 12-26. In tegenstelling tot het voorafgaande spreekt vanaf vers 12 de discursor de toehoorders direct aan door hen vragen te stellen. Deze verandering markeert vers 12 als het begin van een nieuwe perikoop. In vers 27 worden twee vocatieven gebruikt, zodat dit vers als het begin van een nieuwe perikoop beschouwd kan worden.

De perikoop kent de volgende opbouw. Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen de verzen 12-17 enerzijds en de verzen 18-26 anderzijds. In vers 18a wordt namelijk een nieuwe vraag gesteld, die als gevolg van de *yiqtol*-vorm op de voorgrond staat. Deze vraag heeft betrekking op אֵל, terwijl in het voorafgaande de vragen betrekking hadden op יְהוָה (vers 13a).

Binnen het eerste deel van de perikoop wordt de voorgrond gevormd door vers 15b. In dit vers wordt door middel van een *yiqtol*-vorm de grootheid van יְהוָה benadrukt.

In het tweede deel van de perikoop worden vragen gesteld die de grootheid van אֵל benadrukken. Het merendeel van deze vragen, te weten de verzen 18a-b; 21a-b; 25a-b, staan op de voorgrond. In deze verzen zijn *yiqtol*-vormen gebruikt. Vers 25c geeft aan, door middel van een *yiqtol*-vorm, wie de vragen in de verzen 25a-b heeft gesteld en staat daardoor ook op de voorgrond. Dit geldt tevens voor de imperatieven in de verzen 26a-b. Hoewel in de verzen 20b-d.f ook *yiqtol*-vormen zijn gebruikt, vormen deze verzen geen voorgrond. Deze verzen beschrijven namelijk een incidentele situatie ten opzichte van vers 19 waarin de algemeen bestaande situatie is geschetst.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 18b. Het wordt voorafgegaan door het voegwoord וְ en het vragend voornaamwoord מַה. Als geheel vormt וּמַה־דְּמוּת het object bij de *yiqtol*-vorm תַּעֲרְכוּ. Het meewerkend voorwerp is לוֹ, dat verwijst naar אֵל in vers 18a.

4.2 Semantische analyse

In vers 12 worden vier vragen gesteld aan de tekst-immanente lezer. De verzen 12a-b kennen een chiastische opbouw, terwijl de verzen 12c-d een parallellisme vormen. In vers 12d is bovendien sprake van een chiasme. De verzen 13-14 bestaan eveneens uit vragen. De verzen 12-14 horen bij elkaar, omdat het antwoord op de vragen uit vers 12 יְהוָה, *de Heer*, is: hij heeft de wereld geschapen. Het antwoord op de vragen in de

verzen 13-14 moet ontkennend zijn: er is niemand gelijk aan de Heer die hem alle kennis heeft bijgebracht.[469]

De verzen 15-17 gaan eveneens over de Heer. Zijn grootheid of verhevenheid wordt benadrukt. De volken zijn als een druppel aan een emmer en als een stofje op een weegschaal, en eilanden tilt hij op als poeder (vers 15). De Libanon heeft niet genoeg hout om te branden en geeft te weinig dieren voor een brandoffer (vers 16). Het Libanongebergte geeft aldus onvoldoende hout en dieren om de Heer een offer te brengen dat hem waardig is.[470] In de verzen wordt terugverwezen naar vers 12. De wateren en het stof op aarde (de verzen 12a.c) staan tegenover de volkeren die zijn als een druppel aan een emmer en als een stofje op een weegschaal (vers 15a). Het afwegen van de bergen en de heuvels (vers 12d) staat tegenover het feit dat het Libanongebergte te weinig hout en dieren kan leveren (vers 16).[471] Gezien de grootheid van de Heer zijn de volken als niets voor hem; hij acht ze als minder dan niets en nietigheid, zo wordt in vers 17 gesteld.

Het tweede gedeelte van de perikoop vangt eveneens aan met vragen. Het object in deze vragen is אֵל, *God*. Met wie wil de tekst-immanente lezer God vergelijken, וּמַה־דְּמוּת wil hij doen aan hem? (vers 18). Ook deze vraag moet ontkennend beantwoord worden. God kan niet vergeleken worden. Na deze vragen volgt een uiteenzetting over hoe een beeld gemaakt wordt. Het wordt gegoten en overdekt met goud en met zilveren kettingen (vers 19, parallel opgebouwd); en met hout kan het vastgezet worden, zodat het niet wankelt (vers 20).

In vers 21 worden vier vragen gesteld, die een chiastische ordening kennen.[472] Na deze vragen wordt de grootheid van God benadrukt in de verzen 22-24. Hij zit boven het gewelf van de aarde, waarmee de hemel bedoeld wordt. Diens inwoners zijn als sprinkhanen en God breidt de hemel uit zoals een doek en spreidt hem uit als een tent, om in te wonen (vers 22). Dat de inwoners zijn als sprinkhanen, moet niet letterlijk begrepen worden: het duidt aan dat, vergeleken met God, de inwoners klein zijn.[473] God maakt de heersers tot niets en de rechters maakt hij tot ijdelheid (vers 23). In vers 24 wordt dit verder uitgewerkt door hen te vergelijken met planten die vergaan.

Vers 25 geeft wederom een vraag weer, nu gesteld door קָדוֹשׁ, *de heilige*, oftewel God zelf. In vers 26c volgt de laatste vraag. Als de tekst-immanente lezer omhoogkijkt, dus naar de sterrenhemel,[474] wie denkt hij dan dat dit alles geschapen heeft? Het

469 Burkard M. Zapff, *Jesaja 40-55* (NEchtB 36; Würzburg: Echter Verlag, 2001), 234. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 59.
470 Zapff, *Jesaja 40-55*, 234.
471 Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19a; New York: Doubleday, 2002), 190-191.
472 Franz Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia* (Biblischer Commentar über das Alte Testament 1/3; Leipzig: Dörffling und Franke, 1889), 417.
473 Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 193.
474 Zapff, *Jesaja 40-55*, 237-238.

antwoord wordt gegeven in de verzen 26d-e: het is hij die het volledige leger uit laat gaan en hen allen roept door de grootheid van zijn rijkdom en machtige kracht. God wordt hier gezien als een militaire opperbevelhebber die de leiding heeft over alle goden (zie ook Jes. 45:12).[475]

In de perikoop is semantisch gezien aldus vier keer sprake van hetzelfde patroon: eerst worden er vragen gesteld over respectievelijk de Heer of God en vervolgens wordt zijn verhevenheid benadrukt. In de gestelde vragen komt eveneens deze verhevenheid naar voren: de Heer of God is de enige die scheppende krachten heeft (de verzen 12; 21d; 26c) en niemand is gelijk aan hem (de verzen 13-14; 18; 25). Het zojuist beschreven patroon lijkt onderbroken te worden door de verzen 19-20, waarin uitgelegd wordt hoe een beeld gemaakt wordt. Ook deze verzen benadrukken echter de verhevenheid van God: hoe kan hij voorgesteld of gerepresenteerd worden in een beeld dat door mensenhanden is gemaakt en niet uit zichzelf vast kan staan zonder te wankelen?[476]

Schematisch kan de semantische opbouw van de perikoop als volgt worden weergegeven:

Vers of verzen	**Thema**
12-14	Vragen over de Heer (in vers 12 vormt de Heer het antwoord op de gestelde vragen)
15-17	Grootheid van de Heer wordt benadrukt
18	Vragen over God
19-20	Uiteenzetting over het maken van een beeld, waardoor de grootheid van God benadrukt wordt
21	Vragen over God
22-24	Grootheid van God wordt benadrukt
25a-b en 26c	Vragen over God
26d-f	Vragen uit de verzen 25a-b; 26c worden beantwoord, waardoor de grootheid van God benadrukt wordt

Tabel 26: Schematisch overzicht opbouw perikoop Jes. 40:12-26

Deze opbouw sluit aan bij de syntactische opbouw waarin reeds aangegeven is dat de verzen 12-17 en 18-26 bij elkaar horen. In het eerste deel van de perikoop zijn tevens de verzen 12-14 onderscheiden van de verzen 15-17. In het tweede gedeelte van de perikoop geldt dit voor de verzen 18-20 en 21-26. De verzen 18-20 geven eenmaal het

475 Zapff, *Jesaja 40-55*, 237-238.
476 Zapff, *Jesaja 40-55*, 236. Oswalt, *The Book of Isaiah*, 64. Zie ook paragraaf 3.2.3. van hoofdstuk 6 waarin Jes. 40:19-20 als onderdeel van de polemiek tegen het vereren van beelden, besproken is.

hierboven beschreven patroon weer, de verzen 21-26 tweemaal, wat zichtbaar is in de syntactische indeling waarin de verzen 21-24 en 25-26 ieder een eigen eenheid vormen.

4.3 Cognitieve analyse

Het domein van de perikoop kan omschreven worden als *verhevenheid van de Heer/ God*. Er kunnen daarnaast ook andere domeinen onderscheiden worden die in een of enkele gedeelten van de perikoop een rol spelen. Het betreft *schepping*, *onderricht*, *geografie*, *macht* en *cultus*. Kennis van deze domeinen is van belang binnen de perikoop: de verhevenheid van de Heer wordt uitgedrukt door te verwijzen naar aspecten van deze domeinen.

In vers 18b wordt een statische temporele relatie geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm תֵּעָרְכוּ. De *trajector* wordt gevormd door de tekst-immanente lezer. De primaire *landmark* is וּמַה־דְּמוּת, de secundaire *landmark* is God. Het vers kan als vervolg op vers 18a gelezen worden, waarin gevraagd wordt welke vergelijking mogelijk is. Het woord דְּמוּת in vers 18b profileert als gevolg het idee van *overeenkomst.* Als men immers een vergelijking maakt, stelt men vast of er overeenkomsten zijn en in welke mate zij gevonden kunnen worden. De basis van het woord kan begrepen worden als *lijken op*. Er is namelijk pas sprake van een overkomst met God als iets op hem lijkt.

5. Ezechiël 1:2-28c

5.1 Syntactische analyse

In de verzen 2a-b wordt door middel van de tijdsaanduiding בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ הִיא הַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לְגָלוּת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין het begin van een nieuwe perikoop aangeduid. De verzen 28a-c geven een samenvattende conclusie over het voorafgaande. Deze verzen zijn nominaal. In vers 28d daarentegen wordt een nieuwe handeling van het subject weergegeven door middel van een *wayyiqtol*-vorm. Dit markeert het begin van een nieuwe perikoop die doorloopt in Ez. 2. De hier te bestuderen perikoop omvat aldus de verzen 2-28c.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 2-3 en 4-28c. De verzen 2-3 vormen de inleiding. De *wayyiqtol*-vorm וָאֵרֶא in vers 4a markeert het begin van het tweede deel van de perikoop. In dit deel beschrijft Ezechiël het visioen dat hij kreeg. Hij is aldus de discursor.

Binnen deze beschrijving horen de verzen 4-14 en 15-28c bij elkaar. De *wayyiqtol*-vorm וָאֵרֶא uit vers 4a wordt namelijk herhaald in vers 15a. Na deze *wayyiqtol*-vorm volgt in de verzen 4b-14 een beschrijving van wat Ezechiël ziet. In de beschrijving is gebruikgemaakt van *yiqtol*-vormen, participia, infinitieven en nominale zinnen. Dit patroon wordt herhaald in de verzen 15-23: na de *wayyiqtol*-vorm in vers 15a volgt een verdere beschrijving in de verzen 15b-23. Wederom is er sprake van *yiqtol*-vormen, participia, infinitieven en nominale zinnen.

De beschrijving van het visioen wordt voortgezet in de verzen 24-28c. Het verschil met de voorafgaande verzen is echter dat er driemaal een *wayyiqtol*-vorm gebruikt wordt, namelijk in de verzen 24a; 25a; 27a. De *wayyiqtol*-vorm in vers 25a wordt gebruikt om een handeling binnen het visioen weer te geven. De *wayyiqtol*-vormen in de verzen 24a en 27a zijn vergelijkbaar met die in de verzen 4a en 15a, aangezien ze betrekking hebben op de perceptie van Ezechiël, namelijk wat hij hoort en ziet. De overige clauses in 24-28c geven een beschrijving en staan op de achtergrond.

Het woord דְּמוּת wordt tienmaal gebruikt in de perikoop, namelijk in de verzen 5a-b; 10a; 13a; 16b; 22a; 26a.c; 28c. In vers 26c wordt het woord tweemaal gebruikt. Al deze verzen zijn nominaal.

In vers 5a vormt דְּמוּת een *status-constructus*verbinding met חַיּוֹת אַרְבַּע. Het vormt het subject van het vers. In vers 5b is de *status-constructus*verbinding דְּמוּת אָדָם het naamwoordelijk predicaat, het subject is וְזֶה מַרְאֵיהֶן. In vers 10a wordt דְּמוּת voorafgegaan door het voegwoord וְ en is er eveneens sprake van een *status-constructus*verbinding. De verbinding וּדְמוּת פְּנֵיהֶם vormt het subject van het vers. In vers 13a is van dezelfde situatie sprake: het voegwoord וְ gaat aan דְּמוּת vooraf en de *status-constructus*verbinding וּדְמוּת הַחַיּוֹת vormt het subject van het vers. Ook in vers 16b wordt het voegwoord וְ gebruikt en heeft דְּמוּת de functie van subject. Het staat echter niet in de *status constructus*, maar in de *status absolutus*.

In vers 22a wordt דְּמוּת eveneens voorafgegaan door het voegwoord וְ. Het vormt het subject. Het woord רָקִיעַ vormt een bijstelling. In vers 26a staat דְּמוּת in de *status constructus* enkelvoud. De naamwoordelijke woordgroep דְּמוּת כִּסֵּא is het subject in dit vers. In vers 26c staat het woord de eerste maal in de *status constructus* enkelvoud. וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא vormt een bijwoordelijke bepaling van plaats. De tweede maal vormt דְּמוּת deel van het subject דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם. In vers 28c ten slotte is sprake van de *status-constructus*verbinding דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה. Deze maakt deel uit van het naamwoordelijk predicaat. Het subject in dit vers is הוּא.

5.2 Semantische analyse

Ezechiël beschrijft het visioen dat tot hem kwam. Hij ziet een stormwind met een grote wolk en vuur. In het midden van dit vuur ziet hij דְּמוּת van vier levende wezens en hun verschijning was דְּמוּת van een mens (vers 5). Ze hebben ieder een viertal gezichten, vier vleugels, rechte benen en mensenhanden onder hun vleugels (de verzen 6-8). Hun gezichten en hun vleugels zijn verbonden aan elkaar en hun vleugels draaien niet als ze gaan (vers 9). Bij ieder wezen zijn dus de bovenzijden van de vleugels, verbonden met de vleugels van het wezen naast hem.[477] De vleugels hoeven niet te draaien om van

477 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 44. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 69.

richting te veranderen, want welke richting de wezens ook op willen gaan, dit is altijd recht vooruit voor een van hen.[478]

Over de gezichten van de wezens spreekt Ezechiël uitvoeriger vanaf vers 10: וּדְמוּת van de gezichten waren gezichten van een mens en alle vier de wezens hebben een gezicht van een leeuw aan de rechterkant, een gezicht van een stier aan de linkerkant en een gezicht van een arend (vers 10). Als Ezechiël naar de wezens kijkt, ziet hij aldus vier verschillende gezichten bij elk wezen.[479] In vers 11 legt Ezechiël nogmaals uit dat de vleugels van de wezens met elkaar verbonden zijn. Nu wordt, ten opzichte van de verzen 8b-9a, duidelijk dat het niet om alle vleugels gaat, maar om twee vleugels, dus één paar. En de wezens gaan recht voor zich uit naar de geest (de verzen 12a-b). Het betreft hier de geest die afkomstig is van de Heer en deze zorgt ervoor dat de wezens kunnen bewegen.[480] In vers 13a wordt het woord דְּמוּת nogmaals gebruikt door Ezechiël om verder in te gaan op het uiterlijk van de levende wezens: דְּמוּת van de levende wezens, hun verschijningen waren als brandende kolen in het vuur.[481]

In vers 15 wordt beschreven dat ieder levend wezen een wiel heeft. דְּמוּת had of was ieder van deze vier wielen en het lijkt alsof het wiel is in het midden van het wiel (vers 16). Het is niet precies duidelijk hoe Ezechiël dit laatste bedoelt. Samen vormen de vier wielen mogelijk een triomfwagen.[482] De wielen kunnen eveneens naar alle kanten bewegen en hebben hoge, angstwekkende velgen vol met ogen (de verzen 17-18). Het woord עֵינַיִם, *ogen* (vers 18b), heeft hier mogelijk de betekenis van glans of schittering, zoals in de verzen 4e en 16a.[483] Het woord kan echter ook verwijzen naar waardevolle oogvormige stenen, vergelijkbaar met het Akkadische woord *īnu*.[484] Als de levende wezens worden opgetild, geldt dat eveneens voor de wielen en als de wezens gaan, gaan de wielen ook. Zo staan ze ook tegelijkertijd stil (de verzen 19-21). Ze bewegen op dezelfde wijze, want, zo vermelden de verzen 20g en 21g, de geest van de levende wezens is in de wielen.

7

478 Block, *The Book of Ezechiel*, 96.
Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 45. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 69.

479 In de exegese worden de vier gezichten verstaan als symbolen voor waardigheid en koninklijkheid of voor de vier windrichtringen. Zie: Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 23, Block, *The Book of Ezechiel*, 96-97. *Pace*: Block, *The Book of Ezechiel*, 96 die stelt dat de vier wezens als viertal almacht en alwetendheid symboliseren, omdat ze de goddelijke troon dragen, zodat duidelijk wordt dat de Heer boven al deze genoemde eigenschappen staat. In de perikoop wordt echter nergens vermeld dat de vier wezens de goddelijke troon dragen. De troon wordt genoemd in vers 26a, maar deze bevindt zich boven het gewelf dat boven de hoofden van de wezens is.

480 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 45-46. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 70.

481 *Pace*: Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 46 en Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 70 die stelt dat in vers 13a in plaats van het woord דְּמוּת het woord מִבֵּינוֹת zou moeten staan, evenals in Ez. 10:2, omdat het hier ook zou gaan om de kolen tussen de wezens. Mijns inziens past het woord דְּמוּת hier wél, omdat het op dezelfde wijze gebruikt wordt als in vers 10a en het woord tevens voorkomt samen met het woord מַרְאֶה zoals in vers 5b.

482 Block, *The Book of Ezechiel*, 100.

483 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 24.

484 Block, *The Book of Ezechiel*, 100-101.

In vers 22a wordt het woord דְּמוּת gebruikt op de eerste positie in de zin. In het vervolg van het vers wordt duidelijk dat het betrekking heeft op het gewelf dat boven de vier levende wezens is. Ezechiël verhaalt daarna nogmaals over de vleugels van de levende wezens. Tevens geeft hij aan dat het geluid van de vleugels vergeleken kan worden met het geluid van vele wateren, dus met het geluid van de golven,[485] met het geluid van de Almachtige, met het geluid van een mensenmassa en met het geluid van een legerkamp (de verzen 24-25). En boven het gewelf klinkt een stem (vers 25a). Pas in vers 26 beschrijft Ezechiël het gewelf verder. Boven het gewelf is zoals het uiterlijk van een saffiersteen דְּמוּת van een troon (vers 26a), en hierop (in de tekst staat nogmaals דְּמוּת הַכִּסֵּא) is דְּמוּת als het uiterlijk van een mens (vers 26c). Zijn uiterlijk bestaat uit een vuur met een glans (vers 27). En deze verschijning, zo staat in vers 28c, is דְּמוּת van de heerlijkheid van de Heer.

In het visioen ziet Ezechiël verschillende dingen. Als hij een nieuw en belangrijk aspect introduceert of verder beschrijft, gebruikt hij het woord דְּמוּת. In de verzen 5a; 26c (tweede vindplaats van het woord); 28c duidt het woord דְּמוּת een wezen aan. In de overige verzen wordt het woord steeds gebruikt als er uitgelegd wordt hoe de wezens of dingen in het visioen eruitzien of begrepen kunnen worden.

In de perikoop wordt niet alleen het woord דְּמוּת, maar ook het woord מַרְאֶה, *verschijning*, vaak gebruikt. In de verzen 5b; 13a; 26a.c; 28c worden beide woorden gebruikt. Ze worden aan elkaar gekoppeld, en wel op twee verschillende wijzen: de verschijning (van het genoemde aspect) kan begrepen worden als דְּמוּת van iets (de verzen 5b; 26a; 28c) of דְּמוּת (van een bepaald aspect) heeft een bepaalde verschijning (de verzen 13a; 26c).

5.3 Cognitieve analyse

Het domein van de perikoop kan omschreven worden als *visioen*. Ezechiël beschrijft immers wat hij zag nadat de hand van de Heer op hem kwam. Hierbij maakt hij gebruik van zijn kennis over bepaalde *natuurfenomenen*, van *de anatomie van mens en dier*, van *de vorm van een triomfwagen* en van *oorlogsvoering*. De lezer dient aldus eveneens inzicht te hebben in deze domeinen, wil hij de omschrijvingen van Ezechiël kunnen begrijpen. Opvallend is dat Ezechiël veel fenomenen en slechts enkele handelingen ziet. Daarom kent de perikoop weinig verzen waarin een temporele relatie geprofileerd wordt. In de verzen waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, is geen enkele keer sprake van een temporele relatie.

In vers 5a geeft Ezechiël aan dat er in het midden (atemporele relatie, geprofileerd door middel van het voorzetsel מִן, dat een plaatsbepaling geeft) sprake is van דְּמוּת van vier levende wezens. Het woord דְּמוּת profileert een *wezen*. Ezechiël ziet het immers (vers 4a) en is in staat diens uiterlijk te beschrijven (de verzen 6-9). De basis

485 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 45-48. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 73.

van het woord kan begrepen worden als *specifieke vorm*. Het wezen heeft geen eigen vorm, maar heeft de vorm van iets anders. Welke vorm dit is, wordt weergegeven door middel van een *status-constructus*verbinding met het woord דְּמוּת.

Het wezen wordt in vers 5b verder beschreven. Hun verschijning wordt uitgelegd als דְּמוּת van een mens. De aspecten verschijning en mens staan aldus naast elkaar en zijn gelijk aan elkaar. Het woord דְּמוּת profileert als gevolg een *overeenkomst* met als basis *lijken op*. De overeenkomst tussen de verschijning en een mens wordt geprofileerd; waarom ze met elkaar overeenkomen, wordt als basis verondersteld. De basis *lijken op* drukt echter niet alleen uit dat er een bepaalde reden is waarom er sprake is van een overeenkomst, maar ook dat er sprake is van een verschil. Er zijn aldus ook een of meerdere aspecten waarin de verschijning en een mens niet overeenkomen. Het wezen lijkt op een mens, maar is geen mens. Wat het punt van overeenkomst tussen beide is, wordt niet aangegeven. Daar de overeenkomst betrekking heeft op de verschijning, dus op wat men kan zien van het wezen, zal deze waarschijnlijk het uiterlijk van het wezen en van de mens betreffen.

In vers 10a is wederom sprake van een vergelijking, ditmaal tussen וּדְמֻות van hun gezichten en gezichten van een mens, waardoor het woord hetzelfde profiel en dezelfde basis heeft als in vers 5b. Waar de gezichten op lijken, wordt door Ezechiël beschreven in het vervolg van vers 10.

De verschijningen van de levende wezens worden in vers 13a vergeleken met brandende kolen in het vuur. וּדְמוּת van de levende wezens leidt deze vergelijking in. Het woord profileert een *overeenkomst* tussen beide, met als basis *lijken op*, en wordt aldus op dezelfde wijze gebruikt als in de verzen 5b en 10a.

In vers 22a is sprake van een דְּמוּת, dat in het vervolg van het vers gedefinieerd wordt als een gewelf, dat vervolgens vergeleken wordt met de schittering van ontzagwekkend ijs. In dit vers ontbreekt een *status-constructus*verbinding en wordt het woord דְּמוּת niet door middel van een dergelijke verbinding verbonden aan het gewelf. Toch kan uit het vers opgemaakt worden dat beide woorden bij elkaar horen. Evenals in de verzen 10a en 13a wordt het woord דְּמוּת verbonden aan het eerste element van de vergelijking en drukt het woord hetzelfde uit, namelijk een *overeenkomst* op basis van het gegeven dat twee dingen *op elkaar lijken*, maar niet totaal aan elkaar gelijk zijn.

In vers 26a wordt door middel van het voorzetsel כְּ, die een atemporele relatie profileert tussen דְּמוּת van een troon als *trajector* en verschijning van een saffiersteen als *landmark,* een vergelijking gemaakt tussen deze *trajector* en *landmark*. Het woord דְּמוּת profileert wederom een *overeenkomst* met als basis *lijken op*.

En op deze דְּמוּת van een troon (cf. vers 26a), is דְּמוּת die lijkt op de verschijning van een mens (vers 26c). Het woord profileert hier een *wezen* met als basis *specifieke vorm*, evenals in vers 5a.

In vers 28c concludeert Ezechiël dat דְּמוּת die hij ziet (vers 26c) en waarvan hij het uiterlijk beschrijft in vers 27b, de heerlijkheid van de Heer is. Het woord profileert als gevolg een *wezen* met als basis *specifieke vorm.* Het wezen heeft de specifieke vorm van de heerlijkheid van de Heer: het is deze heerlijkheid van de Heer.

Uit vers 16a kan niet duidelijk opgemaakt worden wat het woord דְּמוּת in dit vers profileert. Het is mogelijk dat ook in dit vers een *overeenkomst* geprofileerd wordt: de wielen worden met elkaar vergeleken en het woord דְּמוּת drukt uit dat de wielen daadwerkelijk met elkaar overkomen. De basis kan dientengevolge omschreven worden als *lijken op*. Het verschil met de verzen 5b; 10a; 13a; 22a; 26a.c. is echter dat in deze verzen de basis *lijken op* niet aangeeft dat er sprake is van een verschil tussen de dingen die met elkaar vergeleken worden: de wielen komen geheel overeen met elkaar.

6. Ezechiël 8:1-4

6.1 Syntactische analyse

In vers 1 wordt de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי gebruikt en is tevens sprake van de tijdsaanduiding בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית בַּשִּׁשִּׁי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ. Beide markeren de overgang naar een nieuwe perikoop. In vers 5a is sprake van een directe rede, waardoor dit vers beschouwd kan worden als het begin van een nieuwe perikoop.

De perikoop kan onderverdeeld worden in vers 1 en de verzen 2-4. In vers 1 wordt namelijk verhaald dat het visioen plaatsvond, terwijl in de verzen 2-4 de inhoud van het visioen beschreven wordt, gemarkeerd door de *wayyiqtol*-vorm van het werkwoord ראה.

De verzen 1a-c vormen de inleiding van de perikoop en leiden tevens vers 1d in. Dit vers kent een verhaalhandeling, weergegeven door middel van een *wayyiqtol*-vorm.

In de verzen 2a; 3a-3d worden eveneens verhaalhandelingen beschreven door middel van *wayyiqtol*-vormen. In vers 4 wordt een situatie beschreven. Vers 4a is een nominale zin; in vers 4b is een *qatal*-vorm gebruikt.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 2b. Het vormt het subject van dit nominale vers.

6.2 Semantische analyse

In deze korte perikoop vertelt Ezechiël, die de rol van discursor heeft, over het visioen dat hij kreeg. Ezechiël zit in zijn huis, met de oudsten van Juda bij hem, als de hand van de Heer op hem valt (vers 1). De oudsten van Juda zijn mogelijk bij hem in afwachting van de ontvangst van een woord van de Heer, zo kan afgeleid worden uit Ez. 14:1-3; 20:1.[486]

---

486 Block, *The Book of Ezechiel*, 278-279. Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 166. Zie ook Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 195.

Nadat de hand van de Heer op hem is gevallen, ziet Ezechiël דְּמוּת כְּמַרְאֵה־אֵשׁ, דְּמוּת *als een gedaante van vuur* (de verzen 2a-b). דְּמוּת kan dus vergeleken worden of lijkt op een gedaante van vuur. In het vervolg van vers 2 wordt de gedaante verder beschreven: vanaf zijn heupen naar beneden is er vuur en vanaf zijn heupen naar boven heeft hij de verschijning van een gloed. Hij strekt iets uit met de vorm van een hand en pakt Ezechiël bij een lok van zijn hoofd (de verzen 3a-b) en de geest tilt hem op tussen de aarde en tussen de hemel, dat wil zeggen in de lucht,[487] en brengt hem naar de tempel in Jeruzalem (de verzen 3c-d). דְּמוּת lijkt hier aldus betrekking te hebben op een gedaante met menselijke kenmerken: hij heeft heupen en iets in de vorm van een hand en kan daarmee dingen vastpakken. Het is echter niet de gedaante, maar de geest die Ezechiël naar de tempel brengt.[488] Het gaat hier om de geest van de Heer.[489]

Ezechiël ziet bij de tempel twee dingen, namelijk het afgodsbeeld dat jaloezie opwekt (de verzen 3f-g) en de heerlijkheid van de God van Israël (vers 4a). Deze beide zaken staan tegenover elkaar. Het woord סֶמֶל, *afgodsbeeld*, wordt eveneens gebruikt in Deut. 4:16 en 2 Kron. 33:7.15. In 2 Kon. 21:7 wordt verteld dat koning Manasse een beeld liet maken van de godin Asjera en dat plaatste in de tempel. Dit beeld wordt in 2 Kron. 33:7.15 aangeduid als אֶת־פֶּסֶל הַסֶּמֶל. Het is aldus mogelijk dat סֶמֶל naar dit specifieke beeld verwijst. Het woord kan echter ook meer algemeen verwijzen naar een afgodsbeeld, zoals in Deut. 4:16. Als afgodsbeeld, los van het feit om wat voor soort afgodsbeeld het gaat, wekt het jaloezie op, namelijk de jaloezie van de Heer.[490] In vers 4a wordt niet gesproken over de heerlijkheid van de Heer, zoals in Ez. 1:28, maar over de heerlijkheid van de God van Israël. Het gaat hier aldus specifiek om Israël.[491] Dat Ezechiël de heerlijkheid van de God van Israël al had gezien in een visioen in de vallei, is een verwijzing naar 3:23.[492]

7

6.3 Cognitieve analyse

Evenals in Ez. 1:2-28 is *visioen* het domein van de perikoop en spelen andere domeinen een kleinere rol. Deze domeinen zijn *menselijke anatomie*, het *stadsplan van Jeruzalem* en *afgodsdienst*. Daarnaast dient de lezer bekend te zijn met vuur en edelmetaal.

In vers 2b beschrijft Ezechiël wat hij ziet en is van een temporele relatie geen sprake. Ezechiël ziet דְּמוּת, die beschouwd kan worden als of vergeleken kan worden met een verschijning van vuur. Het woord דְּמוּת profileert een *wezen*. Ezechiël ziet het immers en kan vervolgens diens uiterlijk en welke handeling het verricht, beschrijven

487 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 168. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 197.
488 *Pace*: Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 49 die stelt dat het bewust onduidelijk gelaten wordt wie Ezechiël naar Jeruzalem brengt, namelijk de man, de geest of de Heer zelf. Naar mijn mening gaat het om de geest, daar dit woord vrouwelijk enkelvoud is, evenals de werkwoordsvormen וַתִּשָּׂא en וַתָּבֵא in de verzen 3c-d.
489 Block, *The Book of Ezechiel*, 280.
490 Block, *The Book of Ezechiel*, 281-282.
491 Block, *The Book of Ezechiel*, 282.
492 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 168. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 198.

(de verzen 2-3b). De basis van het woord kan begrepen worden als *specifieke vorm*. Het wezen heeft geen eigen vorm, maar heeft de vorm van iets anders. Deze vorm wordt in het vervolg van vers 2b weergegeven en verder beschreven in de verzen 2c-d.

7. Ezechiël 10:1-22

7.1 Syntactische analyse

De perikoop betreft geheel hoofdstuk 10. In vers 1 wordt door middel van de *wayyiqtol*-vorm וָאֶרְאֶה het begin van een nieuwe perikoop gemarkeerd. In 11:1 wordt eveneens een *wayyiqtol*-vorm gebruikt en is tevens sprake van een nieuw subject, zodat dit vers het begin vormt van een nieuwe perikoop.

De verzen 1-5 vormen het eerste gedeelte van de perikoop, de verzen 6-22 het tweede. De cesuur wordt gemarkeerd door de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי in vers 6a.

De verzen 1-5 kennen de volgende structuur. Vers 1a vormt de inleiding waarin, door middel van de *wayyiqtol*-vorm וָאֶרְאֶה, de ik-persoon vertelt dat hij iets zag. Deze ik-persoon is Ezechiël, die hier als discursor optreedt. Wat hij zag, wordt beschreven in de verzen 1b-d door middel van nominale zinnen en een *qatal*-vorm. In de verzen 2a-b wordt tweemaal de *wayyiqtol*-vorm וַיֹּאמֶר gebruikt die een directe rede in de verzen 2c-2e inleidt. Hierna volgen nieuwe verhaalhandelingen (de verzen 2f; 3c-4b). Deze verhaalhandelingen worden weergegeven door middel van *wayyiqtol*-vormen. Alleen in vers 3c is sprake van een *qatal*-vorm als gevolg van inversie.

In vers 6a duidt de *wayyiqtol*-vorm וַיְהִי een nieuwe verhaalhandeling en een nieuwe eenheid binnen de perikoop aan. De verzen 6b-c leiden een directe rede in vers 6d in. In de verzen 6e-9a worden verhaalhandelingen opgesomd, zodat er sprake is van *wayyiqtol*-vormen. Alleen vers 7b is nominaal. In vers 9a wordt de *wayyiqtol*-vorm וָאֶרְאֶה gebruikt en wordt vervolgens aangegeven wat de ik-persoon zag. Deze beschrijving is opgenomen in de verzen 9b-17e.

Het laatste gedeelte van de perikoop bestaat uit de verzen 18-22. De verzen 18a-19d beschrijven nieuwe verhaalhandelingen die weergegeven worden door middel van *wayyiqtol*-vormen. Alleen in vers 19c is geen *wayyiqtol*-vorm, maar een infinitief gebruikt. De verzen 20-22 geven een conclusie van de ik-persoon weer en staan op de achtergrond.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in de verzen 1b; 10a;21c; 22a. Deze verzen zijn nominaal. In vers 1b staat het woord in de *status constructus* enkelvoud. כְּמַרְאֵה דְּמוּת כִּסֵּא vormt een deel van een bijstelling bij het subject. In vers 10a vormt דְּמוּת het naamwoordelijk predicaat. Het subject is וּמַרְאֵיהֶם. In vers 21c wordt het woord voorafgegaan door het voegwoord וְ. Het vormt een *status-constructus*verbinding met יְדֵי אָדָם. Deze verbinding is het subject van het vers. In vers 22a is eveneens sprake van het voegwoord וְ en vormt de *status-constructus*verbinding וּדְמוּת פְּנֵיהֶם הֵמָּה het subject van het vers.

7.2 Semantische analyse

In Ez. 8 wordt beschreven dat Ezechiël opnieuw een visioen krijgt. De beschrijving van dit visioen omvat meerdere hoofdstukken; de hier voorliggende perikoop maakt er deel van uit. Vers 1 sluit nauw aan bij 1:26. In dat vers ziet Ezechiël boven de hoofden van de levende wezens een gewelf met daarop דְּמוּת van een troon. Hier ziet hij eveneens dit gewelf met daaraan דְּמוּת van een troon. Het verschil met Ez. 1 is dat Ezechiël de levende wezens die hij ziet onder het gewelf, aanduidt als כְּרוּבִים, *cherubs*.[493] En in vers 2a ziet Ezechiël hoe hij, dit is de Heer, erboven verschijnt en spreekt tot de man gekleed in linnen. Deze man, mogelijk degene die genoemd is in 8:2, draagt priesterlijke kleding[494] en krijgt de opdracht om de ruimte tussen het wielwerk onder de cherub binnen te gaan, brandende kolen uit deze ruimte te pakken en deze over de stad uit te strooien (de verzen 2c-e). Deze stad is Jeruzalem en mogelijk betekent het vers dat Jeruzalem gestraft wordt, hoewel in het vervolg niet over een brandende stad gesproken wordt.[495] De man gaat naar binnen (vers 2f) en vervolgens beschrijft Ezechiël dat de cherubs zich aan de rechterzijde van de tempel bevinden en hoe de heerlijkheid van de Heer zich verheft, waardoor de tempel gevuld wordt met rook en het gehele voorhof vol van de glans van de heerlijkheid van de Heer is (de verzen 3-4). En als de man binnen is, staat hij naast het wielwerk (de verzen 6e-f). De cherub pakt het vuur en geeft het aan de man, waarop de man het aanpakt en naar buiten gaat (vers 7).

In vers 8 beschrijft Ezechiël de hand van de cherubs. Vervolgens ziet hij vier wielen naast de cherubs (vers 9a). De beschrijving van de wielen in de verzen 9-11, lijkt sterk op de beschrijving van de wielen in 1:15-17. Het woord דְּמוּת wordt in beide beschrijvingen gebruikt, namelijk in 1:16b en 10:10a, alleen ontbreekt in hoofdstuk 10 vers 16c uit hoofdstuk 1. Vers 11 is anders ten opzichte van 1:17, aangezien is toegevoegd dat de wielen gaan naar waar het hoofd, namelijk het hoofd van de cherub, keerde. In vers 12 vertelt Ezechiël verder over de cherubs: hun hele lichamen, ruggen, handen en hun vleugels zijn vol met ogen, evenals de wielen. In hoofdstuk 1 zijn echter alleen de wielen bezet met ogen. In vers 13a maakt Ezechiël een informatieve opmerking over deze wielen, om in vers 14 verder te verhalen over de cherubs. Hij beschrijft dat zij vier gezichten hebben, namelijk het gezicht van een cherub, van een mens, van een leeuw en van een adelaar. Deze gezichten verschillen van de gezichten zoals zij benoemd zijn in 1:10: het gezicht van de stier is nu het gezicht van een cherub en de gezichten worden in een andere volgorde genoemd. Ondanks deze verschillen, zijn de cherubs dezelfde wezens als de levende wezens uit hoofdstuk 1, aangezien dit door Ezechiël wordt opgemerkt in vers 15, waarbij verwezen wordt naar 1:3. Mogelijk is de volgorde van de gezichten anders, omdat Ezechiël de cherubs vanuit een andere richting

493 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 58. Block, *The Book of Ezechiel*, 319.
494 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 181. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 211.
495 Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 181. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 211.

ziet.[496] Vervolgens vertelt Ezechiël, evenals in hoofdstuk 1, hoe de wielen en de cherubs gelijktijdig bewegen, aangezien de geest in hen is (de verzen 16-17).

De heerlijkheid van de Heer verplaatst zich vervolgens van boven de drempel van de tempel naar boven de cherubs, en de cherubs en de wielen gaan, om vervolgens stil te staan bij de Oostpoort met boven hen de heerlijkheid van de God van Israël (de verzen 18-19). Ezechiël geeft nogmaals aan dat hij de cherubs reeds heeft gezien bij de rivier de Kebar. Nu begrijpt hij echter dat het cherubs zijn (vers 20). Mogelijk begrijpt hij dit nu pas, nu hij bij de tempel is (zie 8:3d), aangezien beelden van cherubs de ark van het verbond in de tempel beschermen (1 Kon. 8:7).[497] Nogmaals geeft Ezechiël aan dat ze vier gezichten en vier vleugels hebben, en daarnaast וּדְמוּת יְדֵי אָדָם, דְּמוּת *van handen van mensen*, onder hun vleugels (vers 21). En דְּמוּת van de gezichten, zijn volgens Ezechiël de gezichten die hij eerder bij de rivier de Kebar heeft gezien (de verzen 22a-b). Ezechiël geeft aldus voor de derde maal aan dat hij de wezens reeds heeft gezien, dit keer door te spreken over דְּמוּת van hun gezichten.

Evenals in de hoofdstukken 1 en 8 gebruikt Ezechiël het woord דְּמוּת om te beschrijven wat hij ziet. Dit kan een nieuw element zijn of een specifiek aspect van een eerdergenoemd element. Zowel in 1:26a als in 10:1b ziet Ezechiël דְּמוּת van een troon. Het woord דְּמוּת maakt deel uit van een *status-constructus*verbinding: Ezechiël ziet geen troon, maar דְּמוּת van een troon, dus mogelijk iets dat erop lijkt of een weergave ervan is. In 10:10a wordt het woord op dezelfde wijze gebruikt als in 1:16b. In de verzen 21c en 22a wordt דְּמוּת op dezelfde wijze gebruikt als in vers 1b en aldus ook zoals het in hoofdstuk 1 gebruikt wordt. Ezechiël spreekt namelijk over דְּמוּת van handen van mensen en דְּמוּת van deze gezichten. Het is opvallend dat, in tegenstelling tot het woord *troon*, de woorden *handen* en *gezichten* tevens voorkomen zonder het woord דְּמוּת. Zo wordt ook in de verzen 7a en 8a verhaald over de hand van de cherub. In vers 21c wordt echter gesproken over handen van mensen en daarom lijkt het woord דְּמוּת te zijn opgenomen: het gaat niet letterlijk om mensenhanden, maar om iets wat erop lijkt. In vers 22a lijkt het woord gebruikt te worden, omdat het hier niet gaat om een specifieke beschrijving van de gezichten zoals in vers 14, maar om hoe het geheel van de gezichten begrepen kan worden.

496 Block, *The Book of Ezechiel*, 324-325. *Pace*: Greenberg, *Ezechiel 1-20: A New Translation*, 183 en Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 213 die stelt dat, om de tegenstelling tussen Ez.1:10 en 10:14 op te heffen, vers 14 ook betrekking zou kunnen hebben op de gezichten van de wielen. Mijns inziens kan vers 13b als een tussenzin begrepen worden, waarin Ezechiël kort ingaat op de wielen, en sluit vers 14a aan op vers 12b. Beide zinnen hebben aldus hetzelfde subject, namelijk de cherubs.

497 Fuhs, *Ezechiel 1-24*, 59. Block, *The Book of Ezechiel*, 319-320. Greenberg, *Ezechiel 1-20. A New Translation*, 183. Zie ook: Greenberg, *Ezechiel 1-20*, 214.

7.3 Cognitieve analyse

Daar Ez. 10 onderdeel uitmaakt van het visioen waarvan de beschrijving begint in hoofdstuk 8, vormt *visioen* het domein van de perikoop. Een ander belangrijk domein is *tempel*. Binnen dit domein is met name kennis over de vorm van de tempel en over de vorm en de functie van de cherubs van belang. Tevens is kennis over de *menselijke en dierlijke anatomie* onontbeerlijk.

Vers 1b lijkt sterk op 1:26a. Het tweede deel van het vers vangt aan met een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel כְּ. Het legt een relatie tussen een onbenoemde *trajector*, in de werkvertaling aangeduid als 'iets', en de *landmark* saffiersteen. Het voorzetsel duidt aan dat beide met elkaar vergeleken kunnen worden. Het vers vervolgt met een herhaling van het voorzetsel כְּ, dat nu een relatie legt tussen iets als een saffiersteen als *trajector* en een verschijning van een דְּמוּת van een troon als *landmark*. Wat beschouwd kan worden als, of lijkt op, een saffiersteen, kan beschouwd worden als of vergeleken worden met een verschijning van een דְּמוּת van een troon. Wederom is er aldus sprake van een vergelijking. Het woord דְּמוּת profileert een *overeenkomst* met als basis *lijken op*. Het woord drukt namelijk uit dat iets overeenkomt met een troon, maar geeft niet aan hoe deze overeenkomst tot stand komt. Dit vormt aldus de basis: er moet een aspect zijn waarin beide op elkaar lijken, maar dit aspect wordt niet genoemd. Tevens komt in de basis naar voren dat de overeenkomst partieel is: er zijn ook aspecten die niet met elkaar overeenkomen. Wat Ezechiël ziet, lijkt op een troon, maar is dat niet.

Vers 10a kan vergeleken worden met 1:16b, waarvan de betekenis is vastgesteld door te kijken naar de overige vindplaatsen van het woord דְּמוּת in 1:2-28. Het woord profileert een *overeenkomst*: de verschijning van de vier wielen is precies hetzelfde, namelijk zoals beschreven in vers 10b. De basis is aldus *lijken op*, waarbij evenals in 1:16b deze basis alleen aangeeft waarom er sprake is van een overeenkomst. Er wordt geen verschil verondersteld.

Vers 21c kan vergeleken worden met 1:26c, waar sprake is van een דְּמוּת van een troon, namelijk iets dat gedeeltelijk overeenkomt met een troon. En zo geeft het woord דְּמוּת hier weer dat er niet daadwerkelijk sprake is van handen van mensen, maar iets dat op een bepaalde wijze overeenkomt met handen van mensen. Wederom profileert het woord een *overeenkomst* met als basis *lijken op*.

Vers 22a komt sterk overeen met 1:10a. In de verzen 22a-b komt naar voren dat de gezichten beschouwd kunnen worden als de gezichten die Ezechiël eerder gezien heeft. Ze komen aldus met elkaar overeen. Het woord דְּמוּת profileert deze overeenkomst met als basis *op elkaar lijken*.

8. Psalm 58:2-6

8.1 Syntactische analyse

Psalm 58:1 bestaat uit een psalmopschrift.[498] Vers 2 vormt het eerste vers van de perikoop. Dit vers bevat een vocativus: de goden worden aangesproken. In vers 7 wordt God aangesproken door middel van een vocativus, waarmee een nieuwe perikoop gemarkeerd wordt.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 2-3, waarin de goden aangesproken worden, en de verzen 4-6, waarin door de discursor gesproken wordt over de goddelozen en de leugenaars.

De verzen 2-3 staan op de voorgrond. In deze verzen worden *yiqtol*-vormen gebruikt. Hoewel de verzen 5d-6a eveneens *yiqtol*-vormen kennen, staan ze niet op de voorgrond, aangezien ze alleen iets over slangenbezwering in het algemeen zeggen.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 5b, dat een nominale clause is. Het wordt voorafgegaan door het voorzetsel כְּ, en vormt een *status-constructus*verbinding met חֲמַת־נָחָשׁ. Deze verbinding heeft de functie van naamwoordelijk predicaat.

8.2 Semantische analyse

In de perikoop worden drie vergelijkingen gemaakt. De אֵלֶם, *goden*, waartoe gesproken wordt in de verzen 2-3, worden vergeleken met de רְשָׁעִים en de דֹּבְרֵי כָזָב, *de goddelozen* en *de leugenaars*, die respectievelijk vervreemd zijn en dwalen vanaf de baarmoeder. Zij worden door middel van een parallellisme genoemd in de verzen 4a-b. Dat zij vervreemd zijn en dwalen vanaf de baarmoeder, wil zeggen dat zij al hun gehele leven niet goed handelen, zelfs voor hun geboorte toen zij zich nog in de baarmoeder bevonden. Hun gif, waarmee hun woorden bedoeld worden, is כִּדְמוּת van het gif van een slang (de verzen 5a-b). Dit is aldus de tweede vergelijking die gemaakt wordt. De slang wordt ten slotte vergeleken met een dove cobra (vers 5c) die niet luistert naar de bezweerders (vers 6a).

8.3 Cognitieve analyse

De domeinen van deze perikoop zijn *rechtspraak*, *onjuist gedrag* en *ongelovigheid*, en *slangenbezwering*. Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in een vergelijking om uit te kunnen leggen waar het gif van de goddelozen en de leugenaars op lijkt. Deze vergelijking komt tot stand door middel van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door het voorzetsel כְּ, die een relatie legt tussen het gif dat aan hen is en דְּמוּת van het gif van een slang. דְּמוּת van het gif van een slang vormt de *landmark* van deze relatie.

Het voorzetsel כְּ geeft aldus de vergelijking tussen de beide soorten gif weer. Daarom kiest Jenni er voor om het woord דְּמוּת niet te vertalen en het als synoniem

498 Mattews and Moyer, *The Old Testament*, 251.

van het voorzetsel te beschouwen.[499] Dit is mijns inziens niet correct, daar דְּמוּת in een *status-constructus*verbinding gebruikt wordt en aldus iets zegt over het gif van een slang. Het is ingevoegd om uit te drukken dat de beide zaken eigenlijk niet met elkaar vergeleken kunnen worden: het gif dat aan hen is, is namelijk geen echt gif zoals het gif van een slang, maar zijn de woorden van de goddelozen en leugenaars. Er is alleen in overdrachtelijke zin sprake van een gedeeltelijke gelijkstelling.

Het woord דְּמוּת profileert het idee van *overeenkomst* met als basis *lijken op*. Door middel van het woord wordt immers duidelijk gemaakt dat het gif van de goddelozen en de leugenaars overeenkomt met het gif van een slang, omdat ze op elkaar lijken zonder geheel hetzelfde te zijn.

9. Daniël 10:4-21

9.1 Syntactische analyse

Het begin van de perikoop wordt gemarkeerd door de tijdsaanduiding וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן in vers 4a. De perikoop omvat de rest van het hoofdstuk. Vers 11:1 vormt het begin van een nieuwe perikoop, aangezien in dit vers een nieuwe tijdsaanduiding wordt gegeven. Bovendien is er sprake van verhalende tekst, terwijl 10:20b-21 uit een directe rede bestaat.

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 4-9 en 10-21, wat gemarkeerd wordt door de *Aufmerksamkeitserreger* וְהִנֵּה in vers 10a. Semantisch is dit eveneens zichtbaar: in de verzen 4-9 wordt door Daniël verteld dat hij een visioen kreeg en een verschijning zag, in de verzen 10-21 raakt deze verschijning hem aan en spreekt hij tot hem.

Binnen de verzen 4-9 horen de verzen 4-6 en 7-9 bij elkaar. Na de inleiding in de verzen 4a-b volgen in de verzen 5a-b twee nieuwe verhaalhandelingen. Deze worden weergegeven door middel van de *wayyiqtol*-vormen וָאֶשָּׂא en וָאֵרֶא. וָאֵרֶא leidt een beschrijving in de verzen 5c-6e in.

In vers 7a wordt een nieuwe handeling weergegeven door middel van een consecutieve *w^e^-qatal*-vorm. De verzen 7b; 7d kennen eveneens *qatal*-vormen en deze worden voortgezet in de *wayyiqtol*-vorm in vers 7e. In vers 8a is, door de vooropplaatsing van het persoonlijk voornaamwoord, geen *wayyiqtol*-vorm mogelijk, maar wordt een *qatal*-vorm gebruikt. Vers 8b daarentegen heeft wel een *wayyiqtol*-vorm die een nieuwe verhaalhandeling weergeeft. De *qatal*-vormen in de verzen 8c-e zijn afhankelijk van deze *wayyiqtol*-vorm. In vers 9a wordt een nieuwe verhaalhandeling weergegeven door middel van een *wayyiqtol*-vorm, die leidt tot een participium-vorm in vers 9c.

499 Jenni, *Die Präposition Kaph*, 44, 51, stelt dat het woord דְּמוּת een pleonastische versterking is van het voorzetsel om het object waarmee vergeleken wordt te noemen. Het voorzetsel כְּ vertaalt hij als *gleich* of *wie*. Zie ook paragraaf 4.6.1.2. van hoofdstuk 4.

Binnen het tweede gedeelte van de perikoop vormen de verzen 10-15 en 16-21 een eenheid. De cesuur wordt benadrukt door de *Aufmerksamkeitserreger* וְהִנֵּה in vers 16a, dat in vers 10a eveneens gebruikt werd. De verzen bestaan uit een afwisseling van verhaalhandelingen, weergegeven door *wayyiqtol*-vormen, en directe redes. In een aantal verzen is sprake van *qatal*-vormen (de verzen 10a; 11i; 15b-c; 19h) of een participium (vers 16a), omdat in deze verzen geen *wayyiqtol*-vormen gebruikt kunnen worden.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 16a en maakt deel uit van de woordgroep כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם, waarbij דְּמוּת in de *status constructus* staat. Het woord wordt voorafgegaan door het voorzetsel כְּ. Het vormt een bijstelling bij het subject 'iemand' dat in het participium נֹגֵעַ zit opgesloten. Het object is עַל־שְׂפָתָי.

9.2 Semantische analyse

In deze perikoop beschrijft Daniël het visioen dat hij heeft gehad. In dit visioen ziet hij een man gekleed in linnen (vers 5c). Deze man is waarschijnlijk geen mens, maar een bijzonder wezen in een menselijke gedaante, gezien zijn uiterlijk dat beschreven wordt in vers 6. We kunnen hem mogelijk definiëren als een מַלְאָךְ, *een engel*. Engelen worden voorgesteld als de boodschappers van God (zie bijvoorbeeld Gen. 22:11). De man is gekleed in linnen, evenals het engelachtige wezen in Ez. 9:2.3.11; 10:2.6-7. Linnen was daarnaast de kleding van de priesters (zie Lev. 6:10).[500] Bij de beschrijving van het uiterlijk van de man wordt gebruikgemaakt van de beschrijving van de vier levende wezens in Ez. 1. De verzen 6b-c lijken op Ez. 1:13a, vers 6d heeft gelijkenis met Ez. 1:7c, en vers 6e met Ez. 1:24b.[501]

Vanaf vers 10 is er sprake van interactie tussen Daniël en de man. In vers 10a wordt hij aangeraakt door een hand, waarna de man tot hem spreekt. In vers 16a wordt hij wederom aangeraakt, zodat hij de man kan antwoorden. Hij zegt dat hij geen kracht meer heeft en geen levensadem, zodat hij niet meer kan spreken (de verzen 16g-17e), waarop de man hem opnieuw aanraakt en hem versterkt (de verzen 18a-c).

Daniël wordt aldus drie keer aangeraakt, wat uitgedrukt wordt door middel van het werkwoord נגע, en steeds is dit essentieel voor het gesprek tussen hem en de man. Als hij voor de tweede keer wordt aangeraakt, zodat hij de man kan antwoorden, wordt het woord דְּמוּת gebruikt. Iemand כִּדְמוּת van mensenkinderen raakt hem aan. Er staat dus niet letterlijk dat de man hem aanraakt. Op basis van het voorafgaande kan echter geconcludeerd worden dat כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם moet verwijzen naar de man. In vers 5c is hij als zodanig benoemd en in de verzen 9a-b; 11a.h; 12a; 15a wordt naar hem terugverwezen. Ook in vers 10a wordt Daniël aangeraakt door de man. De hand

500 Hartman and Di Lella, *The Book of Daniel*, 279.
501 Hartman and Di Lella, *The Book of Daniel*, 280. James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel* (ICC; Edinburgh: Clark, 1979), 407-408.

moet namelijk van de man zijn, aangezien in de verzen 10b-11a geen nieuw subject geïntroduceerd wordt.[502] כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם wordt dus gebruikt als omschrijving van de man. Hierbij is het woord דְּמוּת van essentieel belang, aangezien בְּנֵי אָדָם een gangbare term is om mensen aan te duiden,[503] terwijl in de perikoop naar voren komt dat de man niet zomaar als een menselijk persoon beschouwd kan worden. דְּמוּת drukt waarschijnlijk dit aspect uit.

9.3 Cognitieve analyse

De domeinen van de perikoop zijn *toekomstvisioen*, *oorlogsvoering* en *bondgenootschap*. De beschrijving van het uiterlijk van de man die tot Daniël spreekt, kan alleen begrepen worden als men kennis heeft van de *menselijke anatomie*, van *verschillende materialen* (goud, turkoois, koper) en van de *natuurfenomenen* vuur en bliksem. Ook deze domeinen spelen aldus een rol.

In vers 16a is sprake van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van het participium נֹגֵעַ met iemand als *trajector* en mijn lippen als *landmark*. כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם vormt een bijstelling bij de *trajector*. Gezien het gebruik van het voorzetsel כְּ, kan gesteld worden dat דְּמוּת בְּנֵי אָדָם de *landmark* vormt van de atemporele relatie die dit voorzetsel profileert, met iemand als *trajector*. Wederom meent Jenni dat het woord דְּמוּת een pleonastische versterking is van het voorzetsel כְּ,[504] dat als voorzetsel een vergelijking maakt tussen de ongenoemde *trajector* iemand en de *landmark* בְּנֵי אָדָם. Het woord דְּמוּת vormt echter een *status-constructus*verbinding met בְּנֵי אָדָם, waardoor het niet dezelfde betekenis heeft als het voorzetsel. Het voorzetsel כְּ legt aldus de relatie tussen de ongenoemde *trajector* iemand en דְּמוּת בְּנֵי אָדָם. Iemand, die dus vergeleken kan worden met דְּמוּת בְּנֵי אָדָם, raakt de lippen van Ezechiël aan. Het woord דְּמוּת profileert een *overeenkomst* met als basis *lijken op*. Iets, namelijk het wezen dat tot Daniël spreekt, komt overeen met iets anders, namelijk met een mens, dat wordt uitgedrukt door middel van een *status-constructus*verbinding met het woord דְּמוּת, en dat is, zo is in de basis opgenomen, omdat het daar gedeeltelijk op lijkt. Waarschijnlijk gaat het hier om een uiterlijke gelijkenis.

10. 2 Kronieken 4:1-6

10.1 Syntactische analyse

In zowel vers 1 als in vers 7 wordt de *wayyiqtol*-vorm וַיַּעַשׂ gebruikt. Deze *wayyiqtol*-vormen maken dat de verzen 1-6 als perikoop gemarkeerd worden. Ook semantisch is

502 Zie ook: Hartman and Di Lella, *The Book of Daniel*, 281.
503 G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren (hrsg), "בְּנֵי אָדָם", *ThWAT* 1: 682-689.
504 Jenni, *Die Präposition Kaph*, 44, vertaalt כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם als *etwas wie Menschen.* Zie ook paragraaf 4.6.1.2. van hoofdstuk 4.

dit zichtbaar: in de verzen 1-6 staat het maken van een altaar en de zee centraal, vanaf vers 7 het maken van de grote zaal.

De perikoop bestaat uit narratortekst. Er worden vier *wayyiqtol*-vormen gebruikt, namelijk in de verzen 1; 2a; 6a-b, die verhaalhandelingen weergeven. Allereerst kan de perikoop onderverdeeld worden in vers 1 en in de verzen 2-6. Dit is eveneens semantisch zichtbaar: in vers 1 wordt verhaald over het maken van een altaar, in de verzen 2-6 over het maken van de zee. Binnen de verzen 2-6 horen de verzen 2-5 bij elkaar en vormt vers 6 een eigen geheel. De *wayyiqtol*-vormen markeren aldus de overgangen binnen de perikoop.

Het tweede gedeelte van de perikoop is als volgt opgebouwd. Na de *wayyiqtol*-vorm in vers 2a wordt in de verzen 2b-5d een beschrijving gegeven van de zee. In deze verzen is voornamelijk sprake van participia (de verzen 2b; 3a-4e; 5c) en van nominale zinnen (de verzen 4f-5b), behalve in de verzen 2c en 5d, waarin *yiqtol*-vormen gebruikt zijn. In de verzen 6a-b worden, zoals reeds aangegeven, nieuwe verhaalhandelingen weergegeven door middel van *wayyiqtol*-vormen. De verzen 6d-f bestaan uit een beschrijving van een situatie door middel van respectievelijk een *yiqtol*-vorm, een nominale clause en een infinitief.

Het woord דְּמוּת wordt gebruikt in vers 3a. Het wordt voorafgegaan door het voegwoord וְ en staat in de *status constructus*. Het vormt het subject bij het participium סוֹבְבִים.

10.2 Semantische analyse

De perikoop maakt deel uit van de herwerking van 1 Kon. 7:15-38. Er wordt verhaald over het maken van een altaar (vers 1a) en het maken van de zee – dit is een wasbekken –[505] en de bijbehorende wasvaten (de verzen 2-6).

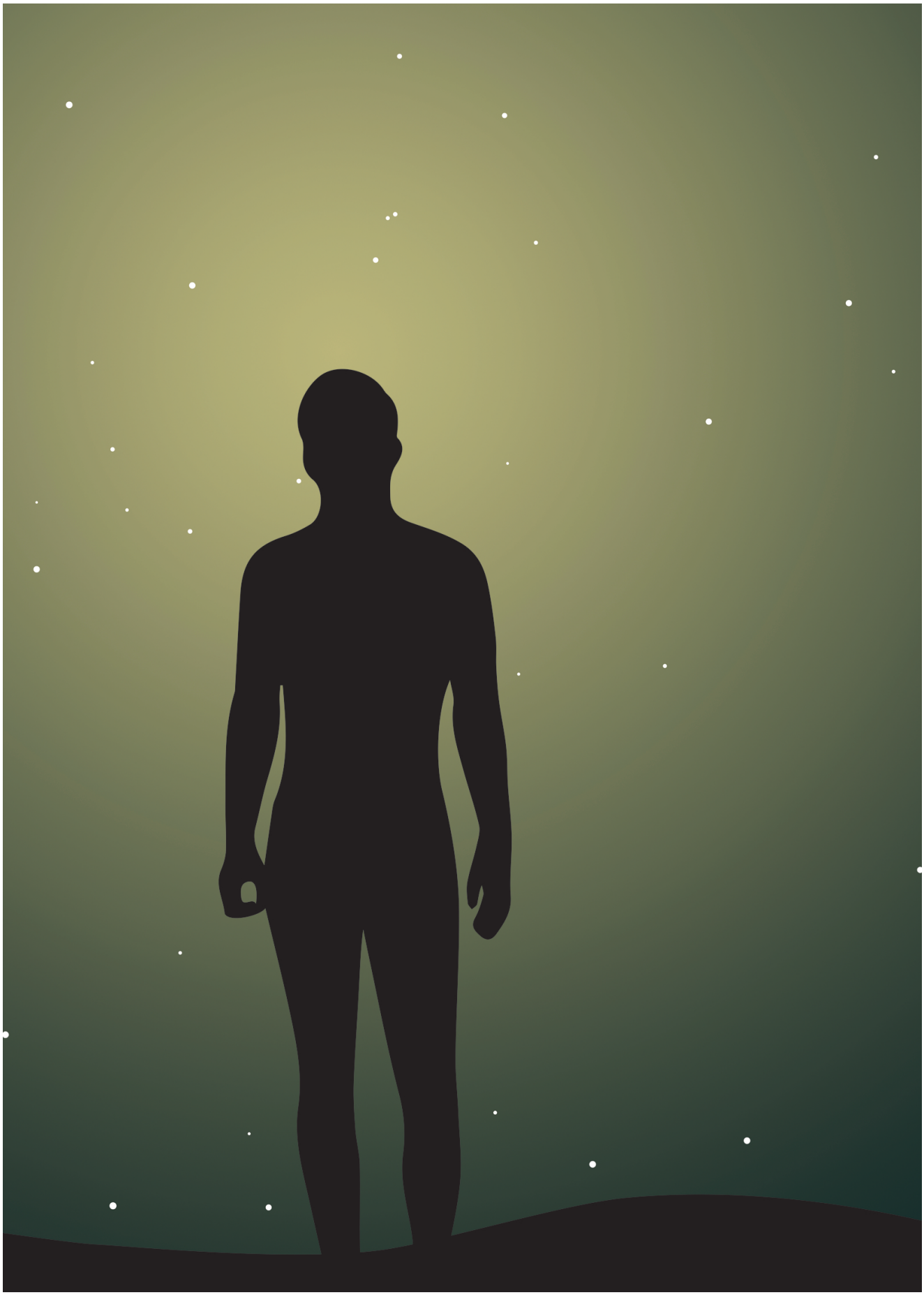
De zee wordt aan de onderkant omringd door וּדְמוּת van runderen (vers 3a). Het betreft twee rijen runderen die zijn meegegoten in het gietsel (de verzen 3b-c). Ze lijken te dienen als verfraaiing.[506] De zee staat daarnaast ook op runderen (vers 4), wat wil zeggen dat hij staat op beelden van runderen. In 1 Kon. 7:24 rust de zee eveneens op runderen, maar bestaat de versiering op de zee uit twee rijen kolokwinten.

505 Sara Japhet, *2 Chronik* (HTKAT; Freiburg: Herder, 2003), 60.

506 *Pace*: Jacob Myers, *II Chronicles: Introduction, Translation and Notes* (AB 13; New York: Doubleday, 1965), 20 die meent dat in vers 3a bewust niet gesproken wordt over runderen, maar over וּדְמוּת בְּקָרִים, om zo een directe vergelijking met runderen te voorkomen. Zij lijken namelijk op de gouden stieren van het Noordrijk en deze afgodsdienst wordt door de Kronist afwezen. Joachim Becker, *2 Chronik* (NEchtB 20; Würzburg: Echter Verlag, 1988), 18, stelt echter dat dit niet klopt, aangezien in 1 Kon. 7:29 ook over versieringen bestaande uit runderen gesproken wordt. Daarnaast ben ik van mening dat de stelling van Myers niet klopt binnen het geheel van de perikoop: in de verzen 3b-4a wordt immers het woord בָּקָר gebruikt, hoewel het woord דְּמוּת ontbreekt.

10.3 Cognitieve analyse

In deze perikoop is sprake van het domein *offercultus*. In vers 3a wordt door middel van het participium סוֹבְבִים een atemporele relatie geprofileerd. וּדְמֻוּת van runderen vormt hierbij de *trajector*, de onderkant van de zee de *landmark*. Het woord דְּמוּת duidt aan dat er niet werkelijk sprake is van runderen, maar van iets dat runderen weergeeft en dient ter verfraaiing. Het woord profileert aldus een *tweedimensionale weergave* met als basis *specifieke vorm*.



Hoofdstuk 8

Resultaten cognitief-semantisch onderzoek

דְּמוּת

1. Inleiding

In dit hoofdstuk worden de resultaten van de cognitieve analyses van de perikopen waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, verder geanalyseerd. In deze cognitieve analyses is naar voren gekomen dat ook het woord דְּמוּת verschillende dingen kan profileren tegen verschillende basissen en binnen verschillen domeinen. Evenals in hoofdstuk 6, waarin de resultaten van de cognitieve analyse van de perikopen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, uiteengezet zijn, is getracht om clusters te maken van perikopen. Het betreft vier clusters, waarbij het mogelijk is dat bij de perikopen binnen het cluster zowel profiel, basis als domein overeenkomen, ofwel profiel en basis, ofwel basis en domein. De clusters zijn gerangschikt op grootte. In Ez. 1:2-28c wordt het woord דְּמוּת vaker gebruikt en profileert het verschillende dingen, waardoor de perikoop in meerdere clusters past. Daarom worden de specifieke verzen genoemd die bij het cluster horen.

De opbouw van dit hoofdstuk is hetzelfde als de opbouw van hoofdstuk 6: na het schematisch overzicht van de clusters volgt een korte toelichting, waarna per cluster de betekenis van het woord דְּמוּת en hoe op basis hiervan het woord het beste vertaald kan worden, wordt vastgesteld.

2. Schematisch overzicht en toelichting profiel, basis en domein

2.1 Schematisch overzicht

Cluster 1

Perikopen: Jes. 13:2-5; 40:12-26; Ez.1:2-28c wat de verzen 5b, 10a, 13a, 16b, 22a, 26a, 26c (eerste vindplaats) betreft; 10:1-22; 23:1-20; Ps. 58:2-6; Dan. 10:4-21

Profiel: overeenkomst

Basis: lijken op

Domein: geen domein dat in elke perikoop een rol speelt. Visioen is het domein in Ez. 1; 10; Dan. 10.

Gebruik: het wordt in Jes. 13; Ez. 1:5b.10a.13a.26a; 10:21c.22a; gebruikt binnen verzen waarin een beschrijving van een fenomeen gegeven wordt, waardoor een temporele relatie ontbreekt. In het Nederlands kan een koppelwerkwoord worden toegevoegd. Het kan in dat geval zowel deel van de *trajector* als deel van de *landmark* vormen van de relatie die door dit werkwoord gelegd wordt. Het wordt altijd gebruikt in een *status-constructus*verbinding en vormt syntactisch gezien deel van het subject (Ez. 1:10a.13a; 10:21c.22a) of deel van het naamwoordelijk predicaat (Jes. 13; Ez. 1:5b).

In Ez. 1:16b; 10:10a wordt het eveneens gebruikt binnen verzen waarin een beschrijving van een fenomeen gegeven wordt, waardoor een temporele relatie ontbreekt, maar zou in het Nederlands een vorm van het werkwoord ‘hebben’ kunnen worden ingevoegd. In dat geval vormt het de *trajector* (1:16b) of de *landmark* (10:10a) van de relatie. Syntactisch gezien vormt het het subject (1:16b) of naamwoordelijk predicaat (10:10a).

In Ez. 1:22a vormt het syntactisch gezien het subject van een nominale zin. In het Nederlands kan een koppelwerkwoord worden ingevoegd. Het vormt in dat geval de *trajector* van de relatie die ontstaat.

In Ez. 1:26a vormt het deel van de *trajector* van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel כְּ. Er is sprake van een *status-constructus*verbinding. Syntactisch gezien vormt het deel van het subject.

In Ez. 1:26c vormt het een deel van de *trajector* van een atemporele relatie geprofileerd door middel van het voorzetsel עַל. Er is sprake van een *status-constructus*verbinding. Syntactisch gezien vormt het deel van een bijwoordelijke bepaling van plaats.

In Ez. 10:1b vormt het een deel van de *landmark* van een atemporele relatie geprofileerd door middel van het voorzetsel כְּ. Er is sprake van een *status-constructus*verbinding. Syntactisch gezien vormt het een bijstelling bij het subject.

In Jes. 40 vormt het de *landmark* van een temporele relatie met de tekst-immanente lezer als *trajector*. Het vormt syntactisch gezien het object.

In Ps. 58 vormt het een deel van de *landmark* van een atemporele relatie geprofileerd door middel van het voorzetsel כְּ. Er is sprake van een *status-constructus*verbinding. Syntactisch gezien vormt het deel van het naamwoordelijk predicaat.

In Dan. 10 vormt het een deel van de *landmark* van een atemporele relatie geprofileerd door middel van het voorzetsel כְּ. Er is sprake van een *status-constructus*verbinding. Syntactisch gezien vormt het een bijstelling bij de *trajector* 'iemand' die in het participium zit opgesloten.

Type vers: personagetekst die op de achtergrond staat (Jes. 13; Ez. 23), discursortekst die op de voorgrond (Jes. 40) of achtergrond staat (Ez. 1, 10; Ps. 58; Dan. 10).

Overzicht 7: Cluster 1 דְּמוּת

Cluster 2

Perikopen: Ez. 1:2-28c wat de verzen vers 5a, 26c (tweede vindplaats), 28c betreft; 8:1-4.

Profiel: wezen.

Basis: specifieke vorm.

Domein: visioen.

Gebruik: wordt gebruikt binnen verzen waarin een beschrijving van een fenomeen gegeven wordt, waardoor een temporele relatie ontbreekt. In het Nederlands kan in Ez. 1 een koppelwerkwoord worden toegevoegd. Het vormt in dat geval (deel van) de *trajector* (Ez. 1:5a.26c, Ez.8) of van de *landmark* (Ez. 1:28c). Syntactisch gezien vormt het het subject (Ez. 1:5a.26c, Ez.8) of naamwoordelijk deel van het predicaat (Ez. 1:28c).

Type vers: discursortekst die op de achtergrond staat.

Overzicht 8: Cluster 2 דְּמוּת

Cluster 3
Perikopen: 2 Kon. 16:1-18; 2 Kron. 4:1-6.
Profiel: twee- of driedimensionale weergave (2 Kon. 16) / tweedimensionale weergave (2 Kron. 4).
Basis: specifieke vorm.
Domein: offercultus.
Gebruik: *landmark* van een complexe temporele relatie met koning Achaz als *trajector* (2 Kon. 16). Syntactisch gezien vormt het het object.
Trajector van een atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium (2 Kron. 4). Syntactisch gezien vormt het het subject.
Type vers: narratortekst die op de voorgrond (2 Kon. 16) of op de achtergrond (2 Kron. 4) staat.

Overzicht 9: Cluster 3 דְּמוּת

Cluster 4
Perikopen: Gen. 5:1-5.
Profiel: vorm of eigenschap (vers 1b) / aspect dat verwijst naar het begrip zoon (vers 3b).
Basis: *trajector* van de temporele relatie.
Domein: levensloop, schepping, voortplanting.
Gebruik: *landmark* van een atemporele relatie geprofileerd met het voorzetsel בְּ.
Syntactisch gezien betreft het een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid.
Type vers: narratortekst die op de achtergrond (vers 1b) of op de voorgrond (vers 3b) staat.

Overzicht 10: Cluster 4 דְּמוּת

2.2 Toelichting: cluster 1

Het eerste cluster bundelt de perikopen Jes. 13:2-5; 40:12-26; Ez. 10:1-22; 23:1-20; Ps. 58:2-6; Dan. 10:4-21 en Ez. 1:2-28c wat de verzen 5b,10a, 13a, 16b, 22a, 26a, 26c (eerste vindplaats) betreft. In de verzen waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, wordt een vergelijking tussen twee zaken gemaakt. Hieronder is dit per vers schematisch weergegeven:

perikoop/vers	eerste zaak	tweede zaak
Jes. 13	het geluid van het geruis op de bergen	veel volk
Ez. 1:5b	verschijning	mens

perikoop/vers	eerste zaak	tweede zaak
Ez. 1:10a	hun gezichten	gezichten van een mens
Ez. 1:13a	levende wezens, hun verschijningen	brandende kolen in het vuur
Ez. 1:16b	*niet genoemd*	wiel
Ez. 1:22a	gewelf	de schittering van ontzagwekkend ijs
Ez. 1:26a	troon	de verschijning van een saffiersteen
Ez. 10:1b	iets	een saffiersteen, verschijning van een troon
Ez. 10:10a	*niet genoemd*	wiel
Ez. 10:21c	*niet genoemd*	handen van mensen
Ez. 10:22a	deze gezichten	gezichten die ik had gezien bij de rivier de Kebar
Ez. 23	hen (afbeeldingen muur)	zonen van Babel van de Chaldeeën
Ps. 58	gif dat aan hen is	gif van een slang
Dan. 10	iemand	mensenkinderen

Tabel 27: Schematisch overzicht vergelijkingen

In dit overzicht ontbreken twee vindplaatsen van het woord דְּמוּת. In Jes. 40 wordt geen directe vergelijking gemaakt, maar wordt wel naar een dergelijke vergelijking verwezen, namelijk tussen God en een ander, onbekend fenomeen. In Ez. 1:26c wordt terugverwezen naar de vergelijking in 1:26a. Ez. 10:21c is wel opgenomen in het schema, maar kent een iets andere opbouw. In dit vers wordt aangegeven dat wat onder de vleugels van de cherubs is, vergeleken kan worden met handen van mensen. Het eerste aspect wordt echter niet expliciet genoemd: er wordt direct gezegd dat het lijkt op handen van mensen. In Ez. 1:16b en 10:10a is van een soortgelijke situatie sprake: er wordt geconcludeerd dat de wielen op elkaar lijken, zonder dat eerst de vergelijking tussen hen gemaakt wordt.

Bij deze vergelijkingen drukt het woord דְּמוּת uit dat er een overeenkomst tussen de twee zaken is, maar tevens dat deze overeenkomst slechts partieel is: de beide zaken lijken op elkaar, maar zijn niet precies hetzelfde. Het woord profileert de *overeenkomst* tussen beide dingen: deze staat centraal. Dat de overeenkomst het gevolg is van een vergelijking en partieel is, is in de basis opgenomen. Deze basis kan omschreven worden als *lijken op.* Dit drukt namelijk uit dat iets lijkt op iets anders, omdat bepaalde aspecten overeenkomen, maar tevens dat de twee zaken niet volledig aan elkaar gelijk zijn, omdat er een verschil tussen hen gevonden kan worden. Dit verschil komt voort uit het feit dat er twee dingen met elkaar vergeleken worden die altijd van elkaar zullen verschillen. Zo

is in Ps. 58 sprake van een overdrachtelijke betekenis: de woorden van de goddelozen en de leugenaars zijn geen 'echt' gif zoals dat van een slang. In Jes. 13 kan het geluid van het geruis op de bergen niet direct vergeleken worden met veel volk, maar met het geluid van veel volk. En dat wat Ezechiël ziet in het visioen, kan vergeleken worden met iets uit de dagelijkse leefwereld van de mens, omdat het anders nooit door Ezechiël omschreven zou kunnen worden, maar kan er nooit mee overeenkomen. Dit geldt ook voor de gestalte die Daniël waarneemt. In Ez. 23 ten slotte kunnen de tekeningen op de muur slechts verwijzen naar zonen van Babel van de Chaldeeën, maar ze nooit daadwerkelijk zijn.

Het punt van overeenkomst, het *tertium comparationis*, is niet opgenomen in de basis: het woord דְּמוּת duidt aan dat er een overeenkomst is op basis van een vergelijking, maar voert de vergelijking zelf niet uit. Uit de context kan echter het punt van overeenkomst worden opgemaakt. Het betreft altijd één specifiek punt. Meestal gaat het om een lichamelijke, uiterlijke overeenkomst, behalve in Jes. 13; 40; Ps. 58. In Jes. 13 gaat het om de kracht of sterkte van het geluid, in Ps. 58 om het gevaarlijke karakter van het gif. In Jes. 40 wordt duidelijk gemaakt dat op geen enkel punt een overeenkomst gevonden kan worden met God.

In de vergelijking wordt het woord דְּמוּת vaak door middel van een *status-constructus*verbinding verbonden aan een van beide zaken. In Ez. 1:10a.13a.26a; 10:22a wordt het woord verbonden aan het eerste, in Jes. 13; Ez. 1:5b; 10:1b. 21c; 23; Dan. 10 aan het tweede element. Het lijkt, in ieder geval in de verzen waarin het verbonden wordt aan het tweede element, altijd gekoppeld te worden aan het element dat niet 'letterlijk' genomen mag worden: het gaat immers niet om daadwerkelijk veel volk (Jes. 13) of om een werkelijke mens (Ez. 1:5b).

In enkele verzen ontbreekt een *status-constructus*verbinding. Dit is het geval bij de wielen in Ez. 1:16b; 10:10a, aangezien er geen directe vergelijking gemaakt wordt en de wielen niet expliciet genoemd worden. In Jes. 40 wordt, zo is reeds uitgelegd, alleen verwezen naar een vergelijking en ontbreken beide aspecten van de vergelijking waar het woord דְּמוּת aan verbonden zou kunnen worden. In Ez. 1:22a zou men een *status-constructus*verbinding verwachten tussen het woord דְּמוּת en het gewelf, maar ontbreekt deze, omdat het woord דְּמוּת vooraan in het vers geplaatst is. In het vervolg van het vers wordt דְּמוּת geïdentificeerd als het gewelf.

In Ps. 58 en Dan. 10 wordt voorafgaand aan het woord דְּמוּת het voorzetsel כְּ gebruikt. Waar in de andere verzen het feit dat er sprake is van een vergelijking wordt uitgedrukt door middel van het woord דְּמוּת, wordt hier door middel van het voorzetsel כְּ aangegeven dat er sprake is van een vergelijking. Bovendien drukt het voorzetsel uit dat er twee dingen met elkaar vergeleken worden die gewoonlijk niet met elkaar overeenkomen, of dat de overeenkomst slechts gedeeltelijk is, wat eveneens door het woord דְּמוּת wordt uitgedrukt.

Dit roept de vraag op wat het verschil is tussen beide woorden en wat beide hier betekenen. Jenni meent dat het woord דְּמוּת als pleonastische versterking van het voorzetsel begrepen moet worden en laat het onvertaald.[507] Hier kan echter tegenin gebracht worden dat in de overige verzen, hoewel het voorzetsel כְּ gebruikt had kunnen worden, gekozen is voor het woord דְּמוּת, en dat in Ps. 58 en Dan. 10 voor beide woorden gekozen is. Beide woorden drukken aldus een verschillend concept uit. Bovendien wordt het woord דְּמוּת hier niet op dezelfde wijze gebruikt als het voorzetsel כְּ, maar op dezelfde wijze als in de meeste verzen van dit cluster, namelijk in een *status-constructus*verbinding. Het woord דְּמוּת heeft hier aldus een eigen betekenis die overeenkomt met de betekenis in de andere verzen en vormt geen pleonasme van het voorzetsel.

Het voorzetsel כְּ vergelijkt twee zaken met elkaar die gewoonlijk niet met elkaar overeenkomen. In de vergelijking is er niettemin sprake van een overeenkomst. Zo zijn in Gen. 4:17 de stad en Henoch aan elkaar gelijk en dit wordt uitgedrukt in het voorzetsel כְּ.[508] Het voorzetsel duidt alleen de vergelijking aan. Het woord דְּמוּת benadrukt echter dat, hoewel er sprake is van een overeenkomst, de overeenkomst één punt betreft en niet volledig is. In Gen. 4:17 is dat uiteraard eveneens het geval: Henoch en de stad komen op heel veel punten niet met elkaar overeen. Dat is echter in het vers niet van belang en daarom volstaat het voorzetsel כְּ.[509] Als het woord דְּמוּת gebruikt wordt, is dit om aan te geven dat niet vergeten moet worden dat er sprake is van een verschil tussen beide zaken. Dit is de reden dat het is toegevoegd in Ps. 58 en Dan. 10: het voorzetsel כְּ volstaat niet om uit te drukken dat er sprake is van twee heel verschillende 'soorten' gif, die alleen overeenkomen op punt van hun giftigheid, en dat het wezen in Dan. 10 weliswaar op eens mens lijkt, maar dat zeker niet is.

Hoewel profiel en basis met elkaar overeenkomen, is er geen domein dat in elke perikoop een rol speelt. Het domein *visioen* speelt in drie van de zeven perikopen een rol, namelijk in Ez. 1; 10; Dan. 10.

2.3 Toelichting: cluster 2

Tot het tweede cluster behoren de verzen 5a, 26c (tweede vindplaats) en 28c binnen de perikoop Ez. 1:2-28c en Ez. 8:1-4. In deze verzen profileert het woord דְּמוּת een *wezen*, dat door Ezechiël gezien wordt in een visioen. *Visioen* vormt aldus in beide perikopen het domein. De basis van het woord is *specifieke vorm*. In 1:5a.26c; 8:2b heeft het wezen geen eigen vorm, maar de vorm van iets anders. Ezechiël is niet bekend met het wezen dat aan hem verschijnt, maar hij kan begrijpen wat hij ziet, daar het wezen kenmerken

507 Zie paragraaf 4.6.1.2. van hoofdstuk 4.
508 Dit vers is besproken in paragraaf 4.6.1.4. van hoofdstuk 4.
509 Deze hypothese over het voorzetsel כְּ dient verder onderzocht te worden door de perikopen waarin dit voorzetsel gebruikt wordt te bestuderen. Dit past echter niet in dit onderzoek dat gericht is op de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת.

bezit van iets dat hij wel kent. In 1:28c is het wezen daadwerkelijk datgene wat het weergeeft: het wezen is de heerlijkheid van de Heer.

Hoe het wezen eruitziet, wordt in 1:5a beschreven door middel van een *status-constructus*verbinding met het woord דְּמוּת, gevolgd door een uitgebreidere beschrijving in de daaropvolgende verzen. Ook in 1:28c is sprake van een *status-constructus*verbinding met het woord דְּמוּת. In 1:26c volgt een korte beschrijving van het wezen in het vers zelf, in 8:2b in het vervolg van het vers en in de verzen 2c-d. Zowel in 1:26c als in 8:2b wordt het wezen vergeleken, door middel van het voorzetsel כְּ, met een bepaalde verschijning (מַרְאֶה).

2.4 Toelichting: cluster 3

De perikopen 2 Kon. 16:1-18 en 2 Kron. 4:1-6 vormen samen het derde cluster. In 2 Kron. 4 profileert het woord דְּמוּת een *tweedimensionale weergave*. In 2 Kon. 16 kan niet met zekerheid vastgesteld worden of het woord een *twee-* of *driedimensionale weergave* profileert, zodat niet geconcludeerd kan worden dat in beide perikopen van hetzelfde profiel sprake is. De basis komt echter in beide perikopen overeen: de drie- of tweedimensionale weergave heeft geen eigen vorm, maar lijkt op iets anders. Dit kan worden uitgedrukt in de basis *specifieke vorm*. In 2 Kon. 16 wordt het woord דְּמוּת gebruikt in relatie tot een altaar, in 2 Kron. 4 in relatie tot de zee, het wasbekken bij het altaar. Het domein *offercultus* kan dientengevolge in beide perikopen onderscheiden worden.

2.5 Toelichting: cluster 4

Cluster 4 omvat slechts één perikoop, te weten Gen. 5:1-5. In deze perikoop wordt het woord דְּמוּת echter in twee verschillende verzen gebruikt, namelijk in 1b en 3b, wat het woord cluster enigszins rechtvaardigt. Bovendien kan de perikoop niet ondergebracht worden bij een van de andere drie clusters, daar het woord דְּמוּת op een andere wijze gebruikt wordt. Dit wil echter niet zeggen dat het gebruik van het woord volledig losstaat van het gebruik van het woord in de andere clusters, wat in het vervolg geadstrueerd zal worden.

Het woord דְּמוּת vormt in beide verzen de *landmark* van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel בְּ. Deze atemporele relatie vormt een toelichting op de temporele relatie uit het desbetreffende vers: samen geven ze weer hoe de *trajector* God (vers 1b) of Adam (vers 3b) handelt ten opzichte van de *landmark*: hij maakt de *landmark* op een bepaalde wijze. In vers 1b wordt deze *landmark g*evormd door de mens en profileert het woord דְּמוּת een *vorm* of *eigenschap* van deze *landmark*. In vers 3b ontbreekt de *landmark*, maar uit vers 3c kan opgemaakt worden dat het om de zoon van Adam gaat. Het woord דְּמוּת verwijst naar deze *landmark*, zodat het woord een *aspect dat verwijst naar het begrip zoon* profileert. Het voorzetsel בְּ dient

beschouwd te worden als *beth essentiae*, zoals in paragraaf 4.6.2.4. van hoofdstuk 4 naar voren is gekomen.

De basis wordt in beide verzen gevormd door *de trajector van de temporele relatie*, respectievelijk God of Adam. Deze *trajector* kan namelijk niet los gezien worden van de vorm of eigenschap die, of van het aspect dat geprofileerd wordt.

Het domein van de gehele perikoop is *levensloop*. In vers 1b is het domein *schepping* van belang, in vers 3b het domein *voortplanting*.

3. Betekenistoekenning cluster 1

3.1 Inleiding

In het schematisch overzicht is naar voren gekomen dat in het eerste cluster het woord דְּמוּת gebruikt wordt binnen een vergelijking. Het profileert de *overeenkomst* tussen de dingen die met elkaar vergeleken worden, ten opzichte van de basis *lijken op*. Deze basis drukt uit dat de twee dingen met elkaar vergeleken kunnen worden, omdat ze een overeenkomstig aspect kennen, maar dat ze tevens van elkaar verschillen. Er is sprake van een overeenkomst (profiel), maar deze overeenkomst is partieel (basis). In drie perikopen is sprake van het domein *visioen.*

3.2 Verkenning van het cognitieve domein *visioen*

In de Hebreeuwse Bijbel wordt een visioen gezien als een manier waarop God kan communiceren met profeten. Door middel van een visioen geeft hij hun een boodschap door, die vaak betrekking heeft op iets dat in de toekomst gaat gebeuren.[510] Een voorbeeld is het nachtelijk visioen dat aan Daniël geopenbaard wordt, zodat hij de droom van koning Nebukadnessar kan uitleggen (Dan. 2:19).[511] In de drie perikopen waarin verhaald wordt over een visioen, is sprake van een theofanie: een verschijning van het goddelijke of van een goddelijke bode of afgezant. Dat het goddelijke aan de betreffende profeet verschijnt, is een bevestiging dat er daadwerkelijk sprake is van een ervaring van het goddelijke en vormt de opmaat van verder contact met het goddelijke, dat meestal verbaal van aard is.

Een aspect dat iedere theofanie kenmerkt, is dat het goddelijke nooit geheel zichtbaar is: er is altijd sprake van een bepaalde restrictie van wat de mens ervan kan zien of begrijpen. Een theofanie bevindt zich namelijk altijd binnen een bepaald spanningsveld: enerzijds kent de Hebreeuwse Bijbel het verbod de Heer af te beelden en wordt zijn andersheid benadrukt, terwijl hij anderzijds met mensen communiceert en met menselijke attributen, zoals spraak en denkvermogen, of met elementen van een menselijk lichaam wordt beschreven. In de visioenen komen aldus antropomorfe

510 John Barton, "Postexilic Hebrew Prophecy," *ABD* 5 (New York: Doubleday, 1992), 489-495.
511 De perikoop Dan. 2:24-35 is besproken in de hoofdstukken 6 en 7, daar in deze perikoop het woord צֶלֶם gebruikt wordt.

aspecten van de Heer naar voren, maar wordt tegelijkertijd benadrukt dat het goddelijke en de mens van elkaar verschillen.[512]

3.3 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

Het woord דְּמוּת profileert, zo is in paragraaf 3.1 naar voren gekomen, de overeenkomst tussen twee dingen, maar geeft tevens aan dat de overeenkomst slechts partieel is. Dit is de reden dat het woord in een aantal gevallen gebruikt wordt om iets te beschrijven binnen een visioen: het betreffende element lijkt op iets uit de echte werkelijkheid, maar kan er nooit mee samenvallen. Het goddelijke kan immers nooit geheel gezien of begrepen worden. Dat er sprake van een partiële overeenkomst, kan in het Nederlands uitgedrukt worden door middel van de woorden 'gelijkenis', 'gelijkvormig(heid)', 'overeenkomst' en 'overeenkomstig'. Hieronder wordt dit inzichtelijk gemaakt door per woord aan te geven hoe in Van Dale de betekenis omschreven wordt. Hierbij is de keuze gemaakt om alleen de relevante betekenissen van de woorden op te nemen.

woord	**Omschrijving Van Dale**	**Tweede betekenis**	**Derde betekenis**
gelijkenis	overeenkomst in uiterlijke vorm	*Bijbeltaal* voorbeeld, model	*Bijbeltaal*[513] afbeelding
gelijkvormig(heid)	gelijk van vorm of uiterlijke gedaante		
overeenkomst	overeenstemming in bepaalde opzichten		
overeenkomstig	gelijkenis vertonend		

Tabel 28: Schematisch overzicht betekenisomschrijvingen Van Dale

Deze woorden geven aldus aan dat er sprake is van een overeenkomst. In de betekenisomschrijvingen valt echter op dat 'gelijkenis' en 'gelijkvormigheid' betrekking hebben op een overeenkomst qua vorm of uiterlijk, terwijl in het woord דְּמוּת een *tertium comparationis* niet verondersteld wordt. Het kan alleen uit de context afgeleid worden en zit niet opgesloten in het woord zelf. Bovendien past het niet in Jes. 13; 40; Ps. 58, aangezien in de context naar voren komt dat het uiterlijk niet het *tertium comparationis* is, zoals in de toelichting op het schematisch overzicht reeds is opgemerkt. Bij het woord 'overeenkomstig' wordt mijns inziens geen specifiek *tertium*

512 George W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (JSOTSup 420; London: T&T Clark International, 2005), 5-6, 50-53, 239. Deena E. Grant, "Fire and the Body of Jahweh," *JSOT* 40.2 (2015): 139-140, 142. Het verbod om de Heer af te beelden, is aan bod gekomen in paragraaf 3.2 van hoofdstuk 6.

513 Het begrip 'Bijbeltaal' wordt door Van Dale gebruikt bij deze betekenis(sen) van het woord 'gelijkenis'. Van Dale schrijft het begrip met kleine letter; ik gebruik, in lijn met de schrijfwijze van het woord 'Bijbel', een hoofdletter.

comparationis verondersteld, hoewel Van Dale wel spreekt over 'gelijkenis vertonend'. 'Overeenkomst' en 'overeenkomstig' vormen aldus de meest geschikte vertalingen, daar zij het profiel van het woord דְּמוּת correct weergeven.

Daarnaast dient opgemerkt te worden dat het in een aantal verzen lastig kan zijn om een goede Nederlandse vertaling te geven. Bovendien kan er een onderscheid gemaakt worden tussen de verzen waarin het woord דְּמוּת door middel van een *status-constructus*verbinding verbonden wordt aan het eerste woord van de vergelijking, verzen waarin het verbonden wordt aan het tweede woord en zinnen waarin van een andere situatie sprake is.

De voorgestelde vertalingen, met uitzondering van 'gelijkenis' en 'gelijkvormigheid' in Jes. 13 en Ps. 58, doen recht aan het woord דְּמוּת als zelfstandig naamwoord in een *status-constructus*verbinding en in Ez. 1:22a, maar leiden niet tot een goed leesbare Nederlandse vertaling. In deze verzen kan daarom het woord דְּמוּת beter omschreven worden, bijvoorbeeld door middel van de frase 'overeenkomstig met' als het woord דְּמוּת verbonden is aan het tweede woord van de vergelijking. In de verzen waarin het eerste woord verbonden is aan het woord דְּמוּת, is 'over de overeenkomst van' een mogelijke omschrijving.

In de verzen zonder *status-constructus*verbinding passen de voorgestelde vertalingen beter. In Ez. 1:16b; 10:10a, waarin een verdere toelichting op de wielen van de cherubs gegeven wordt, past de vertaling 'gelijkvormigheid' (Ez. 1:16b) of 'gelijkvormig' (Ez. 10:10a) en dat geldt tevens voor 'overeenkomst' (Ez. 1:16b) of 'overeenkomstig' (Ez. 10:10a). In Jes. 40 passen de vertalingen 'gelijkenis', 'gelijkvormigheid' en 'overeenkomst'. Als echter gekozen wordt voor 'gelijkvormigheid' of 'gelijkenis', dient de veronderstelde overeenkomst tussen God en het onbekende fenomeen betrekking te hebben op de vorm of de uiterlijke gedaante van God. Dit kan niet uitgesloten worden, aangezien men meende dat God een lichaam en dus een uiterlijke vorm had.[514] De context laat echter zien dat het gaat om de totale verhevenheid van God, die naar voren komt in onder andere zijn kennis, mogelijkheden en macht.

Er kan geconcludeerd worden dat er enkele geschikte vertalingen voor het woord דְּמוּת zijn, maar dat deze twee beperkingen hebben. Dit betreft hun bruikbaarheid in een goedlopende Nederlandse zin en het feit dat de vertalingen 'gelijkenis' en 'gelijkvormigheid' alleen in de verzen gebruikt kunnen worden waar uit de context blijkt dat er van een uiterlijke overeenkomst sprake is. Heel strikt genomen, kunnen beide vertalingen in geen enkel vers gebruikt worden, omdat zij iets uitdrukken dat niet in het woord דְּמוּת is opgenomen, namelijk het (vermeende) *tertium comparationis*. Bovendien dient opgemerkt te worden dat in de vertalingen voornamelijk het profiel van het woord wordt benadrukt en het niet altijd eenvoudig is om op basis van de

514 Dit komt onder andere naar voren in de visioenen van Ezechiël in Ez. 1 en 10 en is benoemd in paragraaf 3.2 van dit hoofdstuk en in paragraaf 3.2 van hoofdstuk 6.

vertaling, de juiste basis te veronderstellen. Het woord 'overeenkomst' kan namelijk, zo wordt in Van Dale aangegeven, zowel betrekking hebben op een overeenstemming in bepaalde opzichten, als op een volkomen overeenstemming. Juist dit laatste sluit niet aan bij de basis van het woord.

3.4 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

Ook in de woordenboeken komt naar voren dat het lastig is om één vertaling voor het woord דְּמוּת te geven die in elk vers gebruikt kan worden. Zo worden in DCH steeds vier vertalingen voorgesteld, namelijk *likeness*, *appearance*, *form* en *substance*; behalve wanneer het woord bijwoordelijk gebruikt is (Jes. 13; Ps. 58; Ez. 23). In de Nederlandse Bijbelvertalingen worden vooral omschrijvingen gebruikt.

perikoop	**HALOT**[515]	**BDB**[516]	**DCH**[517]	**HAHAT**[518]
Jes. 13	likeness	in likeness of, like as	in the likeness of	wie
Jes. 40	likeness	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	Vergleich
Ez. 1:5b	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 1:10a	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	aussehen, Anblick, Gestalt
Ez. 1:13a	likeness	in likeness of, like as	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 1:16b	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	aussehen, Anblick, Gestalt
Ez. 1:22a	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 1:26a.c	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 10:1b	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie

515 Koehler, Baumgartner, Richardson, eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1, 226.
516 Brown, Driver, Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, 853-854.
517 David J.A. Clines, John Ewolde, eds., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. II (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 449.
518 Wilhelm Gesenius et al., *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 2 (18. Auflage; Berlin: Springer Verlag, 1995), 254.

perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Ez. 10:10a	shape	in likeness of, like as	likeness, appearance, form, substance	aussehen, Anblick, Gestalt
Ez. 10:21c	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 10:22a	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	aussehen, Anblick, Gestalt
Ez. 23	likeness	in likeness of, like as	in the likeness of	wie
Ps. 58	likeness	in likeness of, like as	in the likeness of	wie
Dan. 10	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie

Tabel 29: Betekenissen דְּמוּת cluster 1 woordenboeken

perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling ’51	Statenvertaling
Jes. 13	niet vertaald, het woord ‘opmars’ ingevoegd	als van	als van	als van
Jes. 40	uitbeelden	voorstelling	vergelijking	vergelijking
Ez. 1:5b	leken op	leken op	gedaante	gedaante
Ez. 1:10a	niet echt vertaald, ‘waren’ is vertaald als lijken op	niet echt vertaald, ‘waren’ is vertaald als lijken op	geleken	niet echt vertaald, ‘waren’ is vertaald als lijken op
Ez. 1:13a	leken op	niet vertaald	gedaante	gedaante
Ez. 1:16b	dezelfde vorm	dezelfde vorm en bouw	een zelfde vorm	dezelfde gedaante
Ez. 1:22a	een soort	een soort	wat geleek op	iets wat leek op
Ez. 1:26a.c	iets dat leek op / niet vertaald	in de vorm van / wat leek te zijn	dat de vorm had / hetgeen geleek	(iets) wat leek op
Ez. 10:1b	iets dat leek op	in de vorm van	de vorm van	leek op
Ez. 10:10a	dezelfde vorm	dezelfde vorm	een zelfde vorm	dezelfde gedaante
Ez. 10:21c	iets zichtbaar dat de vorm had van	zoiets als	iets wat geleek op	iets wat leek op
Ez. 10:22a	niet vertaald	niet vertaald	voorkomen	op leken

perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling ’51	Statenvertaling
Ez. 23	die er uitzagen als	zoals die er uitzien	gelijkend op	leken op
Ps. 58	niet vertaald	lijkt op	gelijk	lijkt op
Dan. 10	niet vertaald	leek op	als	gelijk aan

Tabel 30: Betekenissen דְּמוּת cluster 1 Bijbelvertalingen

Als we het totale overzicht bestuderen, valt op dat in de woordenboeken de vertalingen *likeness* of *similitude*, ‘gelijkenis’ of ‘overeenkomst’, of een afgeleide hiervan, zoals *in likeness of*, vaak worden voorgesteld. In het voorafgaande is echter reeds opgemerkt dat deze vertalingen alleen passen als er van een uiterlijke overeenkomst sprake is.

Er worden echter ook andere vertalingen geopperd. Zo geeft HALOT onder andere de vertaling *shape*, dat in het Nederlands begrepen kan worden als ‘vorm’. Het wordt mogelijk als vertaling voorgesteld, omdat het het *tertium comparationis* weergeeft: beide elementen komen qua uiterlijke gestalte of vorm betreft overeen, behalve in Jes. 13; 40; Ps. 58, waar als gevolg de vertaling *shape* niet wordt voorgesteld. Naar mijn mening drukt het woord דְּמוּת echter niet het *tertium comparationis* uit en is de vertaling *shape* ongeschikt. Dit geldt eveneens voor de vertalingen *appearance*, ‘voorkomen’, ‘uiterlijk’, *form*, ‘verschijningsvorm’, en *substance*, ‘stof’, ‘materie’ (DCH), en voor de vertalingen *aussehen*, ‘eruitzien’, *Anblick*, ‘aanblik’, en *Gestalt*, ‘vorm’ (HAHAT). Zij zijn vergelijkbaar met de vertaling *shape* en hebben betrekking op het (vermeende) *tertium comparationis*.

Tevens kan een derde ‘soort’ vertaling onderscheiden worden, namelijk waarin דְּמוּת beschouwd wordt als het woord dat de vergelijking legt tussen de beide elementen van de vergelijking. Dit zijn de vertalingen *something like*, ‘iets als’ (HALOT), en *wie*, ‘zoals’ (HAHAT). Deze vertalingen zijn mogelijk, maar drukken met name uit dat er sprake is van een vergelijking en niet zozeer dat deze vergelijking succesvol is. In Ps. 58 past bovendien de vertaling *wie* niet, omdat het voorzetsel כְּ de vergelijking uitdrukt. Dit is eveneens het geval in Dan. 10 waar aldus zowel de vertaling *wie* als de vertaling *something like* niet correct is. In Jes. 40 ten slotte past de vertaling *Vergleich*, ‘vergelijking’, niet, omdat het woord דְּמוּת uitdrukt dat er reeds een vergelijking gemaakt is.

Dat in de Nederlandse Bijbelvertalingen vooral omschrijvingen voor het woord דְּמוּת gebruikt worden, heeft waarschijnlijk te maken met het feit dat het moeilijk is om het begrip in één woord uit te drukken. Correcte beschrijvingen zijn ‘lijken op’, hoewel dit misschien meer de basis dan het profiel van het woord uitdrukt, ‘gelijk aan’, ‘een soort’ en soortgelijke beschrijvingen. Bij de omschrijvingen ‘een zelfde vorm’, ‘dezelfde gedaante’, ‘die er uitzagen als’ en soortgelijke beschrijvingen wordt niet alleen

uitgedrukt dat er sprake is van een overkomst, maar ook het *tertium comparationis* genoemd, waardoor ze strikt genomen meer uitdrukken dan het woord דְּמוּת zelf.

De vertaling 'als van' in Jes. 13 kan zeer goed in het Nederlands, maar drukt overwegend uit dat er een vergelijking gemaakt wordt en minder wat de uitkomst van de vergelijking is. Dit geldt eveneens voor de vertaling 'als' in Dan. 10 (Vertaling '51).

Voor het woord דְּמוּת in Jes. 40 worden geen sterke vertalingen gegeven: het woord 'vergelijking' drukt niet uit dat er reeds een vergelijking gemaakt is, terwijl de vertaling 'voorstelling' betrekking heeft op een bepaald denkbeeld en niet op een overeenkomst. Het is echter lastig om een passende vertaling te vinden die volledig recht doet aan de Hebreeuwse grondtekst. De vertaling 'vergelijking' zou ik daarom niet geheel af willen keuren, daar deze het beste aansluit bij wat het woord דְּמוּת uitdrukt. In de NBV is een heel vrije vertaling gekozen, namelijk 'hoe is hij uit te beelden?', die zich lijkt te beperken tot de uiterlijke vorm van God. Dit sluit aan bij het vervolg van de perikoop als er gesproken wordt over een afgodsbeeld, maar niet bij de voorafgaande verzen waarin het gaat om de algehele verhevenheid van God.

Ten slotte kan de keuze gemaakt zijn om het woord niet te vertalen. Dit levert geen interpretatieproblemen op en is een goede oplossing voor de eerder geschetste vertaalproblemen, maar doet geen recht aan het Hebreeuws.

Concluderend kan gesteld worden dat in de woordenboeken de beste vertaling *likeness* of *similitude* of een afgeleide hiervan is, hoewel deze vertalingen een aspect uit de context veronderstellen en niet passen in Jes. 13; 40; Ps. 58. In de Nederlandse Bijbelvertalingen zijn omschrijvingen als 'lijken op', 'gelijk aan' en 'een soort' het meest correct.

4. Betekenistoekenning cluster 2

4.1 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In het tweede cluster drukt het woord דְּמוּת uit dat er sprake is van een wezen dat een specifieke vorm heeft. Het wezen wordt gezien binnen een visioen. Overigens gaat het hier om verschillende wezens: het wezen in Ez. 1:5a is een ander wezen dan dat in 1:26c.28c. In Ez. 1:26c.28c; 8:2b is sprake van een theofanie: het wezen is de heerlijkheid van de Heer (Ez. 1) of een boodschapper van de Heer (Ez. 8). Het domein *visioen* en het begrip theofanie zijn reeds besproken bij het eerste cluster (paragraaf 3.2).

Het woord kan het beste vertaald worden als 'gedaante', daar dit woord in Van Dale omgeschreven wordt als "de wijze waarop iemand of iets zich aan het oog voordoet". Zowel het profiel als de basis komen aldus in deze vertaling naar voren: er is sprake van een wezen (iemand of iets) met een specifieke vorm (de wijze waarop hij zich voordoet). Een synoniem voor deze vertaling is 'gestalte', dat in Van Dale gedefinieerd wordt als "uiterlijke vorm waarin iets zich aan ons voordoet".

De vraag die dit oproept, is waarom zowel in het eerste als in het tweede cluster het woord דְּמוּת gebruikt wordt, terwijl het twee verschillende dingen uitdrukt. Met andere woorden: wat hebben deze twee betekenissen van het woord met elkaar gemeen? Deze vraag kan als volgt beantwoord worden. In het eerste cluster drukt het woord uit dat een bepaald iets lijkt op iets anders, maar het niet is. Het woord bouwt een onvolledigheid in. En dat aspect is hier van belang: het wezen heeft inderdaad een specifieke vorm en lijkt dus op iets anders, maar is niet precies datgene waar het op lijkt. Het wezen komt namelijk niet voor in de dagelijkse werkelijkheid, maar kan alleen aanschouwd worden in een visioen. Het heeft (gedeeltelijk) het uiterlijk van fenomenen die Ezechiël kent uit zijn dagelijkse leefwereld, omdat Ezechiël anders geen cognitieve categorieën tot zijn beschikking heeft om het te beschrijven, maar valt daar nooit mee samen. De enige uitzondering hierop lijkt Ez. 1:28c te zijn: in dit vers is het wezen wel daadwerkelijk datgene wat het weergeeft: het wezen is écht de heerlijkheid van de Heer. Echter, ook de heerlijkheid van de Heer wordt door Ezechiël waargenomen binnen een visioen en het woord דְּמוּת benadrukt hier dat Ezechiël het goddelijke nooit in zijn geheel kan zien en begrijpen, zoals overigens gangbaar is in een theofanie (zie paragraaf 3.2).

4.2 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

De verschillende vertalingen zijn opgenomen in de onderstaande schema's:

vers of perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Ez. 1:5a	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 1:26c	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Ez. 1:28c	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	aussehen, Anblick, Gestalt
Ez. 8	something like	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie

Tabel 31: Betekenissen דְּמוּת cluster 2 woordenboeken

vers of perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling ’51	Statenvertaling
Ez. 1:5a	iets dat leek op	gestalten	wat geleek op	gedaante
Ez. 1:26c	gedaante	mensengestalte	gedaante	iets wat leek op
Ez. 1:28c	niet vertaald	niet vertaald	voorkomen	gedaante
Ez. 8	gedaante	iets dat op een mens leek. *Het woord mens is toegevoegd, het woord vuur ontbreekt.*	gedaante	gedaante

Tabel 32: Betekenissen דְּמוּת cluster 2 Bijbelvertalingen

In het eerste cluster, waarin het woord דְּמוּת een overeenkomst profileert, passen de vertalingen *appearance*, *form* en *substance* (DCH) niet, omdat zij het *tertium comparationis* uitdrukken en niet de overeenkomst tussen twee zaken. De woorden *appearance* en *form* hebben echter ook andere betekenissen. Het begrip *appearance* kan betrekking hebben op iemands voorkomen (het *tertium comparationis* in het eerste cluster), maar ook een fenomeen op zich aanduiden. En zo kan *form* duiden op de vorm van iets, maar ook betrekking hebben op een verschijningsvorm, dat wil zeggen een gedaante. Beide vertalingen zijn aldus geschikt. Dit geldt ook voor de vertaling *shape* (HALOT), die eveneens deze dubbele betekenis heeft. *Gestalt* (HAHAT) is correct als vertaling, daar dit het Duitse equivalent is van de door mij voorgestelde vertaling ‘gedaante’ of ‘gestalte’. Ook *something like* (HALOT) is correct: *something*, ‘iets’, staat voor het wezen, *like*, ‘as’, geeft aan dat er sprake is van een overeenkomst met iets anders en er dus sprake is van een specifieke vorm.

In de vertaling *likeness* (BDB, DCH) of *similitude* (BDB) wordt niet zozeer uitgedrukt dat er sprake is van een wezen, maar vooral dat dit wezen een (uiterlijke) overeenkomst kent met iets anders. Dit geldt ook voor de vertalingen *Anblick*, ‘aanblik’ en *aussehen*, ‘een voorkomen hebben’, die beide worden voorgesteld in HAHAT. Ook *wie* is niet juist: dit geeft louter weer dat er een vergelijking gemaakt wordt tussen het wezen en iets anders.

In de Nederlandse Bijbelvertalingen wordt, in lijn met mijn eigen vertaling, gekozen voor de vertaling ‘gedaante’ of ‘gestalte’. Ook zijn ‘iets dat/wat leek op’ en ‘wat geleek op’ juiste vertalingen: iets of wat, dat verwijst naar het wezen (profiel), lijkt op iets anders (basis). Het woord wordt alleen in dit geval niet als zelfstandig naamwoord vertaald.

In de Willibrordvertaling loopt men in Ez. 8 alvast op het vervolg van de tekst vooruit door reeds te benoemen dat de gedaante lijkt op een mens. De moeilijkheid van Ez. 1:28c, namelijk dat het woord דְּמוּת gebruikt wordt terwijl het wezen daadwerkelijk datgene is waar het op lijkt, is opgelost in de NBV en in de Willibrordvertaling door

het woord in zijn geheel niet te vertalen. In Vertaling ’51 is voor de term ‘voorkomen’ gekozen. Dit begrip duidt het *tertium comparationis* aan, namelijk het uiterlijk van het wezen en van de heerlijkheid van de Heer, en heeft alleen betrekking op de basis en niet op het profiel van het woord.

Er kan geconcludeerd worden dat *appearance*, *form*, *shape*, *something like* en *Gestalt* correcte vertalingen zijn uit de woordenboeken. Dit geldt tevens voor ‘gedaante’, ‘gestalte’ en ‘iets dat/wat leek op’ in de Nederlandse Bijbelvertalingen.

5. Betekenistoekenning cluster 3

5.1 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

In het derde cluster profileert het woord een *twee-* of *driedimensionale weergave* (2 Kon. 16) of *tweedimensionale weergave* (2 Kron. 4) met als basis *specifieke vorm*. Het domein dat in beide perikopen van belang is, is *offercultus*. Daar in 2 Kon. 16 niet alleen het woord דְּמוּת, maar ook het woord וְאֶת־תַּבְנִיתוֹ gebruikt wordt, dat vertaald kan worden als ‘model’, heeft het woord דְּמוּת mogelijk betrekking op een tweedimensionale vorm, omdat er anders tweemaal sprake is van een driedimensionale vorm. Dit kan echter niet met zekerheid worden vastgesteld.

Ook het woord צֶלֶם kan een *twee-* of *driedimensionale weergave* profileren ten opzichte van de basis *specifieke vorm*. Dit roept de vraag op wat het verschil is in gebruik van beide woorden. Als het woord צֶלֶם een driedimensionale weergave profileert (1 Sam. 6; Dan. 2), drukt het woord צֶלֶם uit dat er sprake is van een beeld, waarbij zonder dat dit expliciet naar voren komt, connotaties met betrekking tot het maken en vereren van beelden een rol spelen. In 2 Kon. 16 spelen dergelijke connotaties geen rol. Ten tweede kan een belangrijk verschil gevonden worden in de basis van beide woorden. Bij het woord דְּמוּת wordt namelijk altijd verondersteld, zo is reeds zichtbaar geworden in de eerste twee clusters, dat er sprake is van een verschil: iets lijkt op iets anders, maar is het niet daadwerkelijk. Dit verklaart tevens waarom het woord in 2 Kon. 16 en 2 Kron. 4 gebruikt wordt, hoewel het iets anders profileert dan in de vorige twee clusters: het woord דְּמוּת duidt steeds een verschil aan en dit aspect is opgenomen in de basis van het woord. Nu zijn ‘צַלְמֵי van jullie gezwellen en וְצַלְמֵי van jullie muizen’ in 1 Sam. 6 ook niet daadwerkelijk gezwellen en muizen, maar zij hebben wel een bepaalde presentiekracht. Daarom is er sprake van een connotatie met beeldenverering: ook de godenbeelden bezitten bepaalde krachten. Dit geldt echter niet voor אֶת־דְּמֻוּת van het altaar in 2 Kon. 16. Het is louter bedoeld om een echt altaar te kunnen maken en is op zichzelf niet waardevol. De woorden zijn aldus niet inwisselbaar: ‘דְּמוּת van jullie gezwellen en דְּמוּת van jullie muizen’ maakt de gezwellen en muizen waardeloos, terwijl ‘צֶלֶם van het altaar’ zou betekenen dat er een echt altaar is, terwijl het eerst door Uria de priester vervaardigd moet worden.

Bij de tweedimensionale weergave die geprofileerd wordt door middel van het woord צֶלֶם (Ez. 23) en die geprofileerd wordt door middel van het woord דְּמוּת (2 Kron. 4), wordt in beide gevallen iets uit de leefwereld op een tweedimensionale wijze weergegeven. Het zojuist genoemde verschil tussen beide woorden, kan ook in deze verzen gevonden worden: de צַלְמֵי van Chaldeeën zijn zo krachtig, dat Oholiba naar hen verlangt en een bode naar Chaldea stuurt, terwijl דְּמוּת van runderen slechts versiering zijn en geen presentiekracht hebben. Het verschil met echte runderen is duidelijk in de basis van het woord דְּמוּת opgenomen, terwijl bij het woord צֶלֶם het verschil tussen de afbeelding en de afgebeelde persoon geen rol speelt. Bovendien wordt in Ez. 23 bewust met het verschil tussen de woorden צֶלֶם en דְּמוּת gespeeld: In vers 14b wordt het woord צֶלֶם gebruikt, omdat het gaat om de afbeeldingen en de kracht die zij hebben. In vers 15b wordt het woord דְּמוּת gebruikt om deze afbeeldingen verder te beschrijven, namelijk waar ze op lijken, en wordt benadrukt dat ze slechts verwijzen naar zonen van Babel van de Chaldeeën.

Als in 2 Kon. 16 sprake is van een tweedimensionale weergave, geeft het woord 'afbeelding' het beste aan wat het woord דְּמוּת uitdrukt: een afbeelding heeft namelijk betrekking op een tweedimensionale vorm, die iets anders weergeeft. In 2 Kron. 4 is met zekerheid sprake van een tweedimensionale weergave en past aldus de vertaling 'afbeelding' zeer goed, evenals de synoniemen 'voorstelling' en 'weergave'.

Als er sprake is van een driedimensionale weergave, kan voor de vertaling 'model' of voor het synoniem 'toonbeeld' gekozen worden. Een 'model' is namelijk het voorbeeld waarnaar een kunstenaar werkt: Uria is de kunstenaar die het als voorbeeld gebruikt, zodat hij een echt altaar kan maken. Het woord 'model' kan echter ook gebruikt worden als vertaling van וְאֶת־תַּבְנִיתוֹ. Het begrip 'voorbeeld' is ook mogelijk, maar dit woord drukt niet duidelijk uit dat er van een driedimensionale vorm sprake is; dat dient uit de context te worden opgemaakt. Dit is eveneens het geval bij het woord 'kopie'.

5.2 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

Zowel in de woordenboeken als in de Nederlandse Bijbelvertalingen wordt geen duidelijke keuze gemaakt of in 2 Kon. 16 het woord דְּמוּת een twee- of driedimensionale weergave profileert. De onderstaande schema's maken dit inzichtelijk:

perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
2 Kon. 16	model	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	Bauplan
2 Kron. 4	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie

Tabel 33: Betekenissen דְּמוּת cluster 3 woordenboeken

perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
2 Kon. 16	model	kopie	tekening	afbeelding
2 Kron. 4	niet vertaald	ossenfiguren afgebeeld	afbeeldingen	afbeelding

Tabel 34: Betekenissen דְּמוּת cluster 3 Bijbelvertalingen

In HALOT wordt in 2 Kron. 16 voor de vertaling *model* gekozen. Dit kan in het Nederlands begrepen worden als 'schaalmodel', 'maquette', dat expliciet betrekking heeft op een driedimensionale vorm, of als 'voorbeeld', dat zowel betrekking kan hebben op een twee- als op een driedimensionale weergave. HAHAT geeft de vertaling *Bauplan*, 'bouwplan', dat betrekking heeft op een tweedimensionale vorm. Beide vertalingen zijn correct, al is de vertaling *Bauplan* mogelijk een anachronisme.

In BDB is voor beide perikopen gekozen voor *likeness* of *similitude*, die beide, zo is reeds aangegeven, vertaald kunnen worden als 'gelijkenis' of 'overeenkomst'. Ook in DCH is onder andere gekozen voor *likeness*. Deze woorden geven met name de basis *specifieke vorm* weer en niet het profiel. Dat er sprake is van een drie- of tweedimensionale vorm ontbreekt. Het woord 'gelijkenis' kan daarnaast in Bijbeltaal, aldus Van Dale,[519] betrekking hebben op een 'voorbeeld', 'model' of 'afbeelding', waardoor het een geschikte vertaling vormt. Hierbij dient echter opgemerkt te worden dat bij de keuze voor deze vertaling, van de omgekeerde werkwijze sprake is: in plaats van te zoeken naar een echt geschikte vertaling voor het woord דְּמוּת, wordt gebruikgemaakt van een vertaling die in de traditie als vertaling gebruikt is en daarom gezag heeft, terwijl ze in oorsprong iets anders uitdrukt dan het woord דְּמוּת.

Op de vertalingen *appearance*, *form* en *substance* (DCH) kan eveneens kritiek gegeven worden, daar zij een bepaalde uiterlijke vorm of het *tertium comparationis* (eerste cluster) of een wezen met een bepaalde verschijningsvorm aanduiden (tweede cluster), maar geen twee- of driedimensionale vorm.[520] Dit geldt eveneens voor de vertaling s*hape* die wordt voorgesteld voor 2 Kron. 4 in HALOT.

519 De term 'Bijbeltaal' wordt gebruikt in Van Dale bij het onderscheiden van verschillende betekenissen van het woord 'gelijkenis', zoals ook het schema in paragraaf 3.3 laat zien.

520 Alleen de vertaling *form* past enigszins, omdat dit woord tevens gebruikt kan worden voor een 'vorm' of 'mal'. Hoewel het woord דְּמוּת niet uitdrukt dat er een mal gemaakt wordt van het altaar, is van

Er kan aldus geconcludeerd worden dat in de woordenboeken geen correcte vertaling voor het woord דְּמוּת in 2 Kron. 4 gegeven wordt, tenzij *likeness* en *similitude* vertaald worden als 'gelijkenis' in Bijbeltaal. Bij de keuze voor deze vertaling is men echter niet trouw aan de principes van *Cognitive Grammar* en de hieruit voortvloeiende methode in deze studie. Voor 2 Kon. 16 is *model* de beste vertaling.

Als men meent dat het woord in 2 Kon. 16 een driedimensionale weergave profileert, zijn de vertalingen uit de NBV het meest geschikt. Als men stelt dat de weergave tweedimensionaal is, geldt dit voor de vertalingen uit Vertaling '51 en uit de Statenvertaling. Er worden geschikte vertalingen gegeven voor het woord in 2 Kron. 4, al doet de vertaling in de Willibrordvertaling geen recht aan het feit dat het woord דְּמוּת een zelfstandig naamwoord is.

6. Betekenistoekenning cluster 4

6.1 Definitieve betekenistoekenning en vertaling

Het vierde cluster heeft betrekking op de perikoop Gen. 5:1-5. In vers 1b profileert het woord דְּמוּת een *vorm* of *eigenschap* met als basis *de trajector van de temporele relatie*. In vers 3b wordt een *aspect dat verwijst naar het begrip zoon* geprofileerd en is de basis wederom *de trajector van de temporele relatie*.

In dit cluster is zowel sprake van een ander profiel als van een andere basis dan in de overige clusters. Als we echter beide verzen vergelijken met de verzen uit de eerste drie clusters, wordt duidelijk dat het woord op dezelfde wijze gebruikt wordt als in het eerste cluster. Het woord דְּמוּת profileert namelijk een overeenkomst, waarbij in de basis is opgenomen dat deze overeenkomst partieel is. In vers 1b is de overeenkomst aldus de vorm of eigenschap van de mens, waardoor hij verbonden is met God, die immers als *trajector* de basis van het woord vormt: de mens heeft een overeenkomst met God. En zo is het in vers 3b duidelijk dat Adam een zoon verwekt: er is een overeenkomst tussen hen. Het woord דְּמוּת benadrukt dat de gevonden overeenkomst partieel is: de mens komt slechts gedeeltelijk overeen met God en dat geldt ook voor de zoon ten opzichte van Adam.

Evenals in het eerste cluster, drukt het woord דְּמוּת alleen deze partiële overeenkomst uit en heeft het geen betrekking op het *tertium comparationis*. Dit *tertium comparationis* betreft, als het woord op precies dezelfde wijze gebruikt wordt als in het eerste cluster, één specifiek punt. In het eerste cluster kan uit de context opgemaakt worden wat het overeenkomstige punt is. In dit cluster geldt dit voor vers 3b waar van een lichamelijke, uiterlijke overeenkomst sprake lijkt te zijn tussen Adam en zijn zoon. Het punt van overeenkomst hoeft in beide clusters niet expliciet vermeld

eenzelfde principe sprake: een mal zorgt ervoor dat iets kan worden nagemaakt, wat ook geldt voor דְּמוּת van het altaar.

te worden, omdat het voor de taalgebruikers vanzelfsprekend is. Het is deel van hun kennis en interpretatie van de leefwereld. Het kan hierdoor uit de context opgemaakt worden, zoals in het eerste cluster, of kan naar voren komen in andere teksten of opgemaakt worden uit materiële overblijfselen. In hoofdstuk 9 zal de vraag behandeld worden of het *tertium comparationis* ook in vers 1b het uiterlijk betreft.

Om het woord דְּמוּת te vertalen, kan gebruikgemaakt worden van de bij cluster 1 voorgestelde vertalingen. Deze vertalingen zijn correct, met dien verstande dat de vertalingen 'gelijkenis' en 'gelijkvormigheid', die betrekking hebben op een uiterlijke overeenkomst, minder geschikt zijn. Zij geven immers het (vermeende) *tertium comparationis* weer.

6.2 Vertaling van het woord in de woordenboeken en in de Bijbelvertalingen

In de Engelstalige woordenboeken wordt *likeness* of *similitude*, 'gelijkenis', als vertaling voorgesteld. Ook in de Nederlandse Bijbelvertalingen is deze vertaling dominant. De onderstaande schema's geven beide bevindingen weer:

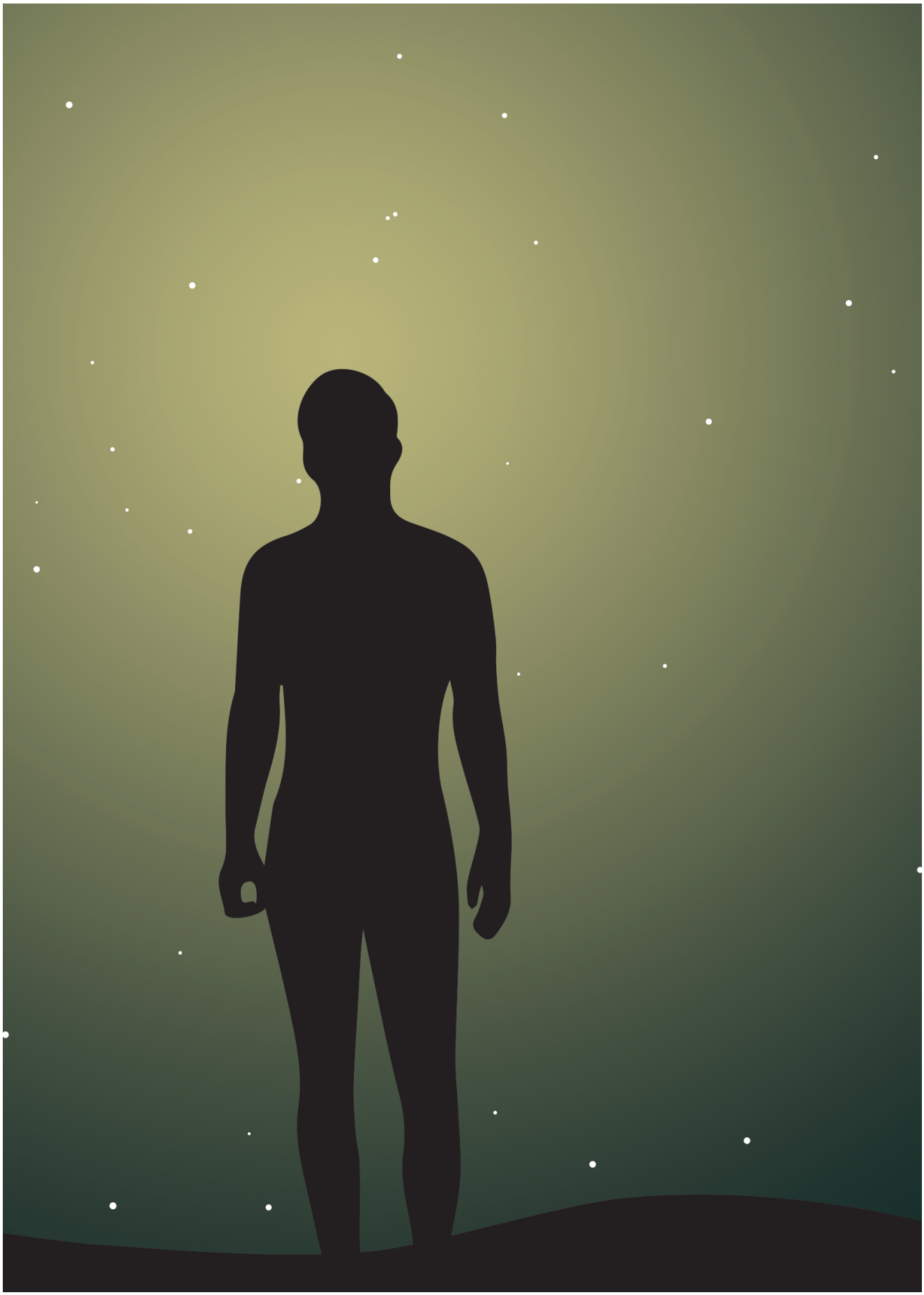
Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Gen. 5:1b	likeness	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie
Gen. 5:3b	likeness	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	wie

Tabel 35: Betekenissen דְּמוּת cluster 4 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling '51	Statenvertaling
Gen. 5:1b	leek	gelijkend op	gelijkenis	gelijkenis
Gen. 5:3b	leek	leek	gelijkenis	gelijkenis

Tabel 36: Betekenissen דְּמוּת cluster 4 Bijbelvertalingen

De vertaling 'gelijkenis' is, zo is in de vorige paragraaf aangegeven, in zoverre geschikt dat het een overkomst aanduidt, maar minder geschikt daar het aangeeft dat er sprake is van een overeenkomst in uiterlijke vorm. In de NBV en de Willibrordvertaling is er bovendien niet voor gekozen om דְּמוּת als zelfstandig naamwoord te vertalen. De overige vertalingen *appearance*, *form* en *substance* in DCH zijn hier niet geschikt, daar zij een wezen profileren, terwijl de vertaling *wie* (HAHAT) aangeeft dat er van een bepaalde overeenkomst sprake is, maar dit niet als eigenschap of aspect benoemt.



Hoofdstuk 9

De betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Genesis 1:26-27

1. Inleiding

Op basis van het onderzoek naar Gen. 1:1-2:3 (hoofdstuk 4) en het onderzoek naar de overige perikopen (de hoofdstukken 5 en 7), dat resulteerde in het toekennen van betekenissen aan de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in deze perikopen (de hoofdstukken 6 en 8), kan vastgesteld worden wat de betekenis is van beide woorden in Gen. 1:26-27. Dit wordt in dit hoofdstuk uitgewerkt. De aandachts- en discussiepunten die naar voren gekomen zijn in het overzicht van de status quo van het onderzoek naar Gen. 1:1-2:3 (hoofdstuk 3, paragraaf 5.1) zullen hierbij de leidraad vormen. Indien nodig wordt hierbij afgeweken van de volgorde zoals ze in hoofdstuk 3 opgesomd zijn. Het betreft de volgende punten:

a. Gen. 1:1-2:3 maakt deel uit van P;
b. Het gebruik van de voorzetsels בְּ en כְּ kan op verschillende manieren begrepen worden, zodat verschillende vertalingen mogelijk zijn;
c. Wat is de letterlijke betekenis c.q. vertaling van het woord צֶלֶם?;
d. Wat is de letterlijke betekenis c.q. vertaling van het woord דְּמוּת?;
e. Door sommige exegeten worden de woorden צֶלֶם en דְּמוּת als synoniemen van elkaar beschouwd;
f. Wat is de betekenis van de verzen 26 en 27, namelijk wat wil het zeggen dat de mens *imago Dei* is?;
g. Dient vers 27c gelezen te worden in relatie tot 27a-b, waardoor het iets zegt over de mens als *imago Dei?*;
h. In de perikoop is sprake van beïnvloeding uit het Oude Nabije Oosten. In welke mate is van beïnvloeding sprake, en in hoeverre is deze van belang voor of heeft deze betrekking op de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת?

2. Genesis 1:1-2:3 als deel van P

Gen. 1:1-2:3 maakt deel uit van P, evenals de perikopen Gen. 5:1-5; 9:1-7. Dit leidt voor Bird tot de conclusie dat deze perikopen de primaire context vormen om de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת vast te kunnen stellen. In deze perikopen wordt namelijk de theologie van P benadrukt of is van een eigen context sprake. In deze studie is echter betoogd dat alle vindplaatsen van de woorden onderzocht moeten worden om de betekenis van beide woorden vast te kunnen stellen. De woorden functioneren immers binnen een bepaalde cultuur en cognitief wereldbeeld dat breder is dan P en de directe context van de perikopen in Genesis overstijgt. Bovendien kan een woord in verschillende contexten en domeinen gebruikt worden. Afhankelijk van de situatie spelen elementen van de semantische structuur en bepaalde domeinen een grotere of minder grote rol. Dit geldt uiteraard ook voor de woorden צֶלֶם en דְּמוּת. Als de semantische inhoud van beide woorden binnen het algemene wereldbeeld en binnen de

specifieke domeinen is vastgesteld, kan bestudeerd worden welke specifieke inkleuring hierbinnen door P aan beide woorden gegeven wordt, en/of op welke wijze de betekenis van de woorden een rol speelt binnen de theologie van P. Dit kan overigens ook alleen maar inzichtelijk gemaakt worden nadat eerst het gehele cognitieve kader waarin de woorden functioneren in kaart is gebracht.

Deze specifieke inkleuring van P dient zeker niet veronachtzaamd te worden. De Hebreeuwse tekst kent een geschiedenis van eeuwen waarin de verhalen ontstonden, mondeling werden doorverteld, op schrift werden gesteld en geredigeerd werden. Het wereldbeeld dat de tekst bemiddelt, zal gedurende deze periode in grote lijnen hetzelfde zijn geweest, maar kan, bijvoorbeeld door bepaalde grote gebeurtenissen, enkele veranderingen hebben ondergaan. Gen. 1:1-2:3 wordt gekleurd door de overgang van het vereren van beelden naar een verbod hierop, daar P ontstond aan het einde van de ballingschap of kort daarna,[521] en laat dus een verandering in het wereld- en mensbeeld zien. Dit wordt verder uitgewerkt in paragraaf 7.

Het benoemen van het belang van P kan suggereren dat alle desbetreffende Bijbelwetenschappers uitgaan van de documentaire hypothese waarin gesteld wordt dat de Thora bestaat uit vier verschillende bronnen, geschreven in vier verschillende tijden, die door redacteurs tot één geheel zijn samengebracht. Deze vier bronnen worden aangeduid als de Jahwist (J), de Elohist (E), de Deuteronomist (D) en het Priesterschrift (P).[522] Deze theorie is, sinds ze beschreven is door Julius Wellhausen, zowel verder ontwikkeld als bekritiseerd en (ten dele) afgewezen.[523]

In het huidige redactie-historisch onderzoek ligt de nadruk niet zozeer op het bestuderen van de tekst door de verschillende fragmenten of bronnen te isoleren, maar op het bestuderen hoe de teksten als geheel zijn ontstaan door compositie en redactie. Er is een groeiende consensus dat in de Bijbelboeken Genesis tot en met Koningen twee tradities te vinden zijn, die aangeduid worden als de Deuteronomistische lijn (D) en de Priesterlijke lijn (P). Deze beide tradities zijn samengesmolten met andere tradities. Discussiepunten betreffen in welke Bijbelboeken een of beide lijnen te vinden zijn, welk materiaal niet tot een van de beide behoort, wanneer en hoe beide lijnen zijn ontstaan en of P als eigen bron of als redactie beschouwd moet worden.[524] Belangrijk om op te

521 Andreas Wagner, “Der Mensch als “Bild” Gottes und das “Bild” Gottes im Alten Testament,” *Rheinsprung* 11 (2011): 84.

522 R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 53; Sheffield: JSOT Press, 1994), 20-21. Bird, “Theological Anthropology in the Hebrew Bible,” 260 bijvoorbeeld noemt P en stelt dat P in de eerste vier boeken van de Thora gevonden kan worden en Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, 1 onderscheidt P en J in relatie tot Gen. 1:1-2:3 en 2:4b-3:24. Dit laatste geldt ook voor De Moor (zie voetnoot 186). Ook Firmage, “Genesis 1 and the Priestly Agenda,” 1, wiens visie behandeld is in paragraaf 4.3.2.2 van hoofdstuk 3, lijkt uit te gaan van de documentaire hypothese.

523 Zie bijvoorbeeld Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, 31-43.

524 Vervenne, “Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch”, 37-38.

merken is dat gesteld wordt dat niet 'slechts' de Thora als eenheid gezien wordt, maar de boeken Genesis-Koningen.[525]

Een uitgewerkte theorie voor wat betreft Genesis is te vinden bij David Carr,[526] die in Genesis twee lijnen onderscheidt, die hij aanduidt als P en niet-P. Hij spreekt dus niet over een D-lijn. Eerder historisch-kritisch onderzoek heeft vastgesteld dat in Genesis sprake is van Priesterlijk materiaal, aangeduid als P en ontstaan kort na de ballingschap. Volgens Carr moet P beschouwd worden als een eigen, maar niet onafhankelijke bron. Hij is namelijk geschreven in relatie tot het materiaal dat niet van P is, en dus afhankelijk, maar is wel bedoeld om te functioneren als eigen bron naast en tegen niet-P. Later is door middel van redactie P en niet-P samengevoegd tot één geheel, hoewel ze van origine als elkaars tegenpolen bedoeld waren. Voor de teksten die in dit proefschrift centraal staan, geldt dat Gen. 1:1-2:3 als deel van P beschouwd moet worden, terwijl Gen. 2:4b-3:24 behoort tot niet-P. Als we deze twee verhalen bestuderen, valt op dat ze beide een zelfstandig verhaal vormen. Er is wel sprake van enige afhankelijkheid tussen de verhalen. Ze beginnen op dezelfde wijze en volgen een zelfde structuur en er zijn duidelijke tegenstellingen tussen beide verhalen als het gaat om de relatie tussen God en mens (Gen. 1:26-27 en Gen. 3). Wat opvalt, is dat in P de structuur van niet-P gevolgd wordt en een volledig tegengesteld beeld geschetst wordt, terwijl in niet-P Gen. 1:1-23; 2:1-3 ontbreekt. Er is aldus van de volgende overdrachtsgeschiedenis sprake. Allereerst is niet-P ontstaan en vervolgens is P geschreven. Later is P geplaatst voor niet-P, waardoor P niet langer niet-P corrigeert, maar niet-P het verhaal van P gedeeltelijk navertelt en corrigeert.[527]

Het is van belang om op te merken dat in deze meer recente visie de consensus blijft dat Gen. 1:1-2:3 deel is van P en ontstaan is kort na de ballingschap. Zo gaat Crouch

---

525 Zie ook: Konrad Schmid, "The Emergence and Disappearance of the Separation between the Pentateuch and the Deuteronomistic History in Biblical Studies," in *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings* (eds. Thomas B. Dozeman, Thomas Römer, Konrad Schmid, Ancient Israel and its Literature 8; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 21-24.

526 Zie voor enkele recente theorieën over hoe binnen de Thora verschillende Bijbelboeken dan wel verschillende tradities samengebracht zijn: Thomas B Dozeman, Konrad Schmid, eds. *A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation*. Society of Biblical Literature symposium series 34. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

527 David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 43, 47, 65-68. Carr is van mening dat Gen. 2:4a in de redactie waarin P en niet-P bij elkaar gebracht werden, is toegevoegd, evenals de toledotformules in 5:1; 6:9 en verder. Gen. 2:4a fungeert zo niet alleen als brug tussen 1:1-3 en 2:4b-3:24, maar geeft ook de fase weer die voorafgaat aan de nakomelingen van Adam (Gen. 5). Zie: Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, 74-75, 314-316, 319. In voetnoot 206 is reeds opgemerkt dat Vervenne van mening is dat Gen. 2:4 fungeert als brug tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:5-3:24. In reactie op Carr stelt hij hierbij dat het vers niet beschouwd hoeft te worden als redactie, maar dat Gen. 1:1-2:4 als één geheel gemaakt is. Dit wordt zichtbaar als men kijkt naar de interne structuur van de tekst. Het vormt wel de brug tussen beide verhalen, daar in 2:5 sprake is van een *w*^{e}-X-*yiqtol* en daarom niet op zichzelf kan staan. Het geheel is dus ontworpen in relatie tot Gen. 2:5-3:24 dat niet van P is en reeds bestond, zoals Carr ook stelt. Zie: Vervenne, "Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch", 47, 49, 67-69.

van deze interpretatie uit als hij spreekt over P (zie paragraaf 4.3.2.2. van hoofdstuk 3).[528] Het verhaal wordt gekleurd door de overgang van het vereren van beelden naar een verbod hierop, wat zichtbaar wordt in het gebruik van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת.

3. Het gebruik van de voorzetsels בְּ en כְּ

In de cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 (hoofdstuk 4) is naar voren gekomen dat het voorzetsel בְּ beschouwd dient te worden als *beth essentiae,* zoals wordt voorgesteld door Jenni en in DCH. Bij een *beth normae* zou er sprake zijn van een model dat God gebruikt om de mens te maken, wat niet passend is bij hoe in Gen. 1:1-2:3 de schepping en God als schepper weergegeven worden, en wordt niet uitgedrukt dat het woord צֶלֶם betrekking heeft op een wezenskenmerk van de mens. Daarnaast moet ook in Gen. 5:3 sprake zijn van een *beth essentiae*, daar Set als zoon het beeld van Adam is en Adam hem niet naar zijn beeld gemaakt heeft.

Het voorzetsel כְּ dient in lijn met het voorzetsel בְּ vertaald te worden en duidt aan dat er een vergelijking gemaakt wordt tussen twee zaken die gewoonlijk van elkaar verschillen. Het is, evenals in Ps. 58:5 en Dan. 10:16 (zie de paragrafen 8.3 en 9.3 van hoofdstuk 7 en paragraaf 2.2 van hoofdstuk 8) van belang het woord דְּמוּת niet als pleonastische versterking van dit voorzetsel te begrijpen, zoals Jenni meent.[529] Het woord heeft een eigen betekenis, die in paragraaf 6 toegelicht wordt.

4. Zijn de woorden צֶלֶם en דְּמוּת synoniemen van elkaar?

De cognitieve analyses van beide woorden hebben inzichtelijk gemaakt dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת ieder eigen combinaties van profiel, basis en domein kennen, en hierdoor een eigen betekenis hebben. De woorden vormen aldus geen synoniemen van elkaar. Dit neemt echter niet weg dat de woorden samen voor kunnen komen en verband kunnen houden met elkaar, zoals in Gen. 1:26-27; 5:3; Ez. 23:14-15 en buiten de Hebreeuwse Bijbel bij de inscriptie van Tell Fakhariyah. In de paragrafen 5, 6 en 7.3 zal besproken worden wat beide woorden betekenen en waarom ze samen gebruikt kunnen worden.

5. De letterlijke betekenis van het woord צֶלֶם

In hoofdstuk 6 is beargumenteerd dat het woord צֶלֶם vertaald dient te worden als 'beeld' of, indien van een tweedimensionale weergave sprake is, als 'afbeelding'. In de eerste twee clusters betreft het materiële beelden, namelijk cultusbeelden (cluster 1) of andersoortige beelden (cluster 2). In het derde cluster is sprake van immaterieel beeld, namelijk een concept of mentaal denkbeeld. In het vierde cluster ten slotte duidt het woord צֶלֶם een aspect of wezenskenmerk aan van de mens dat verwijst naar de maker

528 Zie: Crouch, "Genesis 1:26-7 as the Statement of Humanity's Divine Parentage," 2.

529 Jenni's vertaling *unseresgleichen* voor כִּדְמוּתֵנוּ in Gen. 1:26 is dus niet correct: God en de mens worden aan elkaar gelijk gemaakt, terwijl het woord דְּמוּת, zo beargumenteer ik in paragraaf 6, juist aangeeft dat God en de mens maar ten dele aan elkaar gelijk zijn.

van deze mens. Daarom kan ook in deze perikopen het woord צֶלֶם als 'beeld' vertaald worden. In Gen. 5:3b is hierbij van een materieel beeld sprake: Set, de zoon van Adam, vormt als lichamelijke entiteit het beeld van zijn vader.

In Gen. 1:26-27 wordt het woord צֶלֶם op dezelfde wijze gebruikt als in Gen. 9:6c uit het vierde cluster, daar 9:6c en 1:27 parallel aan elkaar zijn. Het woord profileert een *wezenskenmerk* of *eigenschap* met als basis *de trajector van de temporele relatie*. Het woord kan vertaald worden als 'beeld': de mens heeft een kenmerk dat hem verbindt met God: hij is diens beeld. Evenals in Gen. 5:3, veronderstelt de basis *trajector van de temporele relatie* de basis *specifieke vorm*: als beeld van God, dat de mens verbindt aan God, lijkt hij op hem. Dit zal verder uitgewerkt worden in paragraaf 7.1.

6. De letterlijke betekenis van het woord דְּמוּת

Het woord דְּמוּת kan, zo is in hoofdstuk 8 naar voren gekomen, drie verschillende betekenissen hebben, afhankelijk van wat geprofileerd wordt ten opzichte van welke basis. In het merendeel van de verzen profileert het woord een *overeenkomst* met als basis *lijken op* (cluster 1) of *de trajector van de temporele relatie* (cluster 4[530]). Daarnaast kan het woord betrekking hebben op een *wezen* ten opzichte van de basis *specifieke vorm* (cluster 2). De derde mogelijkheid is dat een twee- of driedimensionale weergave geprofileerd wordt waarbij eveneens de basis *specifieke vorm* onderscheiden kan worden (cluster 3).

Het punt van overeenkomst tussen deze verschillende betekenissen is dat er sprake is van een bepaalde onvolledigheid. Zo is de overeenkomst die דְּמוּת aanduidt, altijd partieel: iets lijkt op iets anders, zodat er sprake is van een overeenkomst, maar er is altijd een verschil tussen beide. En het wezen dat geprofileerd wordt, lijkt op iets anders, maar valt hier nooit mee samen. Dit geldt eveneens voor de twee- of driedimensionale weergave: ook deze valt nooit samen met wat weergegeven of afgebeeld wordt.

In Gen. 1:26b wordt het woord דְּמוּת op dezelfde wijze gebruikt als in Gen. 5:1b (cluster 4), daar beide verzen in grote lijnen met elkaar overeenkomen. Er wordt een vorm of eigenschap geprofileerd van de *landmark* mens met als basis *de trajector van de temporele relatie*, waarbij na vergelijking met de overige verzen waarin het woord דְּמוּת gebruikt wordt, inzichtelijk wordt dat deze eigenschap bestaat uit een overeenkomst: het is een eigenschap van de mens om overeen te komen met God, de *trajector*. Deze overeenkomst is echter partieel; er is altijd een verschil tussen mens en God. Evenals in Ps. 58:5 en Dan. 10:16 verklaart dit waarom zowel het voorzetsel כְּ als het woord דְּמוּת

530 In de paragrafen 2.1 en 2.5 van hoofdstuk 8 is gesteld dat het profiel in cluster 4 respectievelijk *vorm* of *eigenschap* en een *aspect dat verwijst naar het begrip zoon* is. In paragraaf 6.1 is echter inzichtelijk gemaakt dat het woord דְּמוּת op dezelfde manier gebruikt wordt als in het eerste cluster, met als gevolg dat ook in cluster 4 van een overeenkomst sprake is. Vandaar dat hier het eerste en vierde cluster samen genoemd worden.

gebruikt wordt: het voorzetsel maakt duidelijk dat er een vergelijking gemaakt wordt tussen God en mens, het woord דְּמוּת benadrukt dat de overeenkomst die gevonden wordt op basis van deze vergelijking slechts partieel is.

Het woord דְּמוּת geeft in het eerste en vierde cluster alleen aan dat er sprake is van een overeenkomst en niet wat het punt van overeenkomst is. Als het woord op dezelfde wijze gebruikt wordt als in het eerste cluster, bestaat het punt van overeenkomst uit één specifiek aspect. In de paragrafen 7.1 en 7.3 zal beargumenteerd worden dat het om een lichamelijke overeenkomst tussen God en mens gaat.

7. De betekenis van de verzen 26 en 27

7.1 De mens als het enige beeld van God

De vertaling 'beeld' voor het woord צֶלֶם kan niet los gezien worden van het domein *cultus*, meer precies het vereren van beelden als onderdeel van de cultus. Het vormt het domein in het eerste cluster, speelt op de achtergrond mee in het tweede en het derde cluster, en is ook in Gen. 1:26-27; 9:6 van belang. Beide perikopen krijgen hun definitieve vorm als het beeldverbod van kracht wordt en er aldus een verandering in het wereldbeeld optreedt. God mag niet (langer) vereerd worden door middel van een houten of metalen beeld; de mens dient als zijn beeld (1:26-27) en eerbied voor hem komt onder andere naar voren in het verbod een mens te doden (9:6). Niet in een beeld, maar in de mens wordt de aanwezigheid van het goddelijke zichtbaar gemaakt.[531] P werkt aldus het gewijzigde wereldbeeld uit in zijn theologie en kiest bewust voor het woord צֶלֶם, omdat dit verwijst naar afgodsbeelden en naar de traditie van verering van deze beelden in Israël zelf en in de omringende culturen.[532] P geeft aldus kritiek op cultusbeelden, in tegenstelling tot wat Schellenberg stelt. Ook Blenkinsopp merkt op dat er sprake is van een polemiek tegen de beeldencultus en het vereren van idolen, door te stellen dat de mens de enige replica en vertegenwoordiger van God is.[533] Schüle heeft een overeenkomstige visie: hij stelt dat in Gen. 1 de mens als levend wezen de rol van cultusbeeld op zich neemt.

Dohmen is echter van mening dat er, door in de tekst met enkelvouds- en meervoudsvormen te spelen, een onderscheid gemaakt wordt tussen de

9

531 Deze formulering ontleen ik aan John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2004), 76-77.

532 Ook Ernst-Joachim Waschke, "Die Bedeutung der Köningstheologie für die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen," in *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (Hg. Andreas Wagner; FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009), 246, wijst op het bewuste gebruik door P van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת. P vermijdt de termen voor zon en maan, en analoog hieraan had hij ook de termen צֶלֶם en דְּמוּת kunnen vermijden als hij de mens niet als zodanig had willen benoemen. Door ze echter wel te gebruiken, roept hij de traditie op waarin deze woorden staan.

533 Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation,* 27-28. Deze visie van Blenkinsopp is reeds kort weergegeven in hoofdstuk 3, voetnoot 141.

antropologische stelling dat de mens beeld van God is en het theologische standpunt dat God niet afgebeeld kan worden, wat naar voren komt in het beeldverbod. Het is de vraag of de cognitieve categorieën antropologie en theologie als zodanig onderscheiden werden van elkaar en of dit beargumenteerd kan worden op basis van de enkelvouds- en meervoudsvormen. In vers 26b is sprake van een meervoudsvorm, omdat God spreekt tot zijn hemels hof. De mens wordt aangeduid met een enkelvoudsvorm, aangezien het gaat om de mensheid als zodanig die het beeld vormt van God.

Middleton en Herring wijzen erop dat in Gen. 1:1-2:3 de schepping van de wereld wordt voorgesteld als de bouw en inwijding van een tempel. Dit is mijns inziens een juiste interpretatie.[534] Binnen deze interpretatie past de betekenis van צֶלֶם als beeld zeer goed: cultusbeelden waren immers te vinden in de tempel en zo zegt Genesis dat in de wereld als tempel de mens het beeld vormt. Ook Lohfink legt een dergelijk verband door te stellen dat in Gen. 1 de wereld als een huis geschapen wordt en, daar in dit huis de mens als standbeeld te vinden is, de wereld vergeleken kan worden met een tempel.

Dat de mens het beeld van God vormt, maakt duidelijk dat het woord צֶלֶם uitdrukt dat er van een materieel beeld sprake is, met een bepaald uiterlijk. De mens heeft een lichaam en is als lijfelijk persoon het beeld van God. Zoals een cultusbeeld het uiterlijk van de godheid die het representeert, weergeeft, zo geeft de mens God weer.[535] Janowski, Neumann-Gorsolke, Lohfink en Herring stellen weliswaar dat een godsbeeld niet op de betreffende godheid hoeft te lijken, maar uit de besproken Bijbelse perikopen waarin het woord צֶלֶם gekenmerkt wordt door de basis *specifieke vorm*, het gevonden archeologisch materiaal en onze kennis over de beeldenverering uit het Oude Nabije Oosten, kan opgemaakt worden dat de beelden de lijfelijke, antropomorfe vorm weergeven van de godheid. Dat de mens op God kan lijken, omdat God wordt voorgesteld met antropomorfe trekken, komt onder andere naar voren in de visioenen van Ezechiël die besproken zijn in het kader van het onderzoek naar het woord דְּמוּת. Ook Greenstein, Kaiser, Davies en Day verwijzen naar deze antropomorfe voorstelling van God, op basis waarvan zij concluderen dat het woord צֶלֶם duidt op een fysieke overeenkomst tussen God en mens.[536] Naar mijn mening drukt het woord echter uit

534 Het komt mijns inziens vooral naar voren, zoals Herring ook aangeeft, in de patronen in de tekst, zoals het tellen van de dagen en de herhaling van bepaalde frasen. Er kan een analogie gevonden worden met het uitvoeren van rituelen, die immers eveneens een repeterend karakter kennen.

535 In het wereldbeeld van de Israëlieten is het niet zo dat God op de mens lijkt, maar dat de mens op God lijkt. God is het referentiepunt, niet de mens. Zie ook: Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, 76-77.

536 Deze visie wordt ook gedeeld door Bernard F. Batto, "The Divine Sovereign: The Image of God in the Priestly Creation Account," in *In the beginning. Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible* (Bernard F. Batto; Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 9; Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), 119-129 die de functionele interpretatie volgt en stelt dat de mens als beeld van God, God vertegenwoordigt op aarde, maar dat daarnaast Gen. 1:26b impliceert dat het menselijk lichaam iets van het goddelijke en van de wezens die hem omringen, laat zien. Dit beargumenteert Batto door te verwijzen naar Ezechiël, daar hij meent dat er sprake is van intertekstualiteit tussen Ezechiël en Genesis. Batto concludeert dat Ezechiël de heerlijkheid van God beschrijft als een antropomorfe weergave van de transcendente God. Voor zover God begrepen kan worden door

dat de mens het enige toegestane beeld van God vormt, en wil dit tevens zeggen dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen hen. Deze overeenkomst is niet het belangrijkste dat het woord צֶלֶם aanduidt, zoals ook Schellenberg aangeeft.[537] Het gaat in de eerste plaats om het feit dat de mens de plaats van het cultusbeeld inneemt.

7.2 De taak voor de mens als beeld van God

Veel exegeten menen dat de betekenis van *imago Dei* gevonden kan worden in een functionele interpretatie. Als beeld van God heeft de mens inderdaad de taken die bij een beeld horen en vertegenwoordigt hij God op aarde. De Israëlieten waren bekend met de representatieve functie van beelden en schrijven deze functie hier toe aan de mens. Ze komt naar voren in de functie van (goden)beelden, in het benoemen van de koning als beeld van God, en in de oprichting van standbeelden van de koning in gebieden waar hij, ondanks afwezigheid, heerst. Het (goden)beeld, de koning als beeld van God of het standbeeld van de koning, representeert degene naar wie het verwijst en neemt diens functie in. Daarom was de verering van godenbeelden zo belangrijk, kon de koning die regeerde namens God omschreven worden als diens beeld en plaatste de koning zijn standbeeld, zodat hij toch aanwezig was. Hoewel door verschillende exegeten naar specifiek een of twee van deze parallellen met het Oude Nabije Oosten verwezen wordt, lijkt het mijns inziens niet zozeer van belang welke parallel(len) in Gen. 1:26-27 gevonden kan of kunnen worden, maar dat in het cognitieve wereldbeeld, dat al deze parallellen omvat, uitgegaan wordt van de representatieve functie van beelden.

Dat de mens de representant van God is, is echter een gevolg van het beeld-van-God-zijn. De mens wordt gemaakt als beeld van God; dat is zijn wezenskenmerk, opdat hij kan heersen. Dit komt op twee manieren naar voren in de tekst: het wordt door God gezegd in vers 26c en is zichtbaar in de manier waarop de situatie in de tekst cognitief

---

middel van de menselijke zintuigen, kan dit alleen door het goddelijke te herkennen in een menselijke vorm. En dit is eveneens de visie van P: dat God voorstelt om de mens te maken naar hun beeld, wil zeggen dat de menselijke vorm iets laat zien van God en van de wezens om hem heen. Daar Batto niet ingaat op vraag hoe בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ in vers 26b en בְּצֶלֶם in de verzen 27a-b begrepen of vertaald dienen te worden, is zijn visie niet besproken in hoofdstuk 3. Ook George H. van Kooten, "Man as God's Spiritual or Physical Image? Theomorphic Ethics versus Numinous Ethics and Anthropomorphic Aeshthetics in Early Judaism, Ancient Philosophy, and the New Testament," in *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20. Mai 2012, Heidelberg* (Hgs. Matthias Konradt und Esther Schläpfer; WUNT 322; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 101 stelt dat de beschrijving van God in Ezechiël, Genesis of de redactie van Genesis, voorafgaat. De antropologische beschrijving van God, namelijk dat God verschijnt in de vorm van een mens, wordt in Genesis overgenomen en aangepast op theomorfe wijze door te stellen dat de mens gemaakt is naar de gelijkenis van God. Dat een bepaalde mate van fysieke overeenkomst tussen God en mens verondersteld wordt, komt volgens Van Kooten naar voren in Gen. 9:6, daar het de reden vormt dat het doden van een mens verboden is. De visie van Van Kooten is echter niet besproken in hoofdstuk 3, omdat Van Kooten de teksten uit de Hebreeuwse Bijbel slechts als introductie bespreekt en evenals Batto niet ingaat op de betekenis van בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ in vers 26b en בְּצֶלֶם in de verzen 27a-b.

537 Ik ben het echter niet met Schellenberg eens dat het belangrijkste aspect is dat de mens God vertegenwoordigt en macht en verantwoordelijkheid draagt. Dit is naar mijn mening een gevolg van het beeld-van-God-zijn, zoals ik beargumenteer in paragraaf 7.2.

wordt voorgesteld. Als er verhaald wordt over de mens als beeld van God, zoals in vers 26b, vormt de mens altijd de *landmark* en wordt er een verbinding gelegd tussen de mens als *landmark* en God als *trajector.* In vers 26c wordt echter de mens beschouwd als *trajector* van de temporele relatie en wordt er geen relatie met God gelegd. Hoewel het vers, gezien het gebruik van het voegwoord וְ en van een *iussivus*, een doel aanduidt, is dit doel aldus geen onderdeel van het beeld-van-God-zijn, zoals Middleton meent. Als doel geeft het het gevolg aan: als beeld van God dient de mens te heersen over de aarde. Dit wordt herhaald in de verzen 28f-h, waar de mens wederom de *trajector* is van de temporele relaties die geprofileerd worden. De parallel die Middleton ziet tussen de schepping van de mens enerzijds en onder andere de schepping van de hemellichamen anderzijds, is onjuist. Van laatstgenoemde worden alleen hun functies benoemd, terwijl met betrekking tot de mens eerst iets gezegd wordt over zijn wezen en vervolgens over zijn functie.

Het werkwoord רדה (de verzen 26c; 28g) bevestigt dat de mens daadwerkelijk heerst over de dieren: het werkwoord komt alleen voor met een menselijke *trajector*[538] en in de basis is het gebruik van macht of geweld opgenomen. In de tekst wordt overigens op verschillende manieren benadrukt dat de schepping van de mens anders is dan de schepping van de dieren. Alleen bij de schepping van de mens is God de *trajector* van de temporele relatie die geprofileerd wordt in het performatieve taalgebruik (vers 26b); wat extra benadrukt wordt door een meervoudsvorm te gebruiken. Tevens is de mens altijd verbonden met God als צֶלֶם en דְּמוּת. Daarnaast ontvangt de mens de zegen van God, in tegenstelling tot de dieren die leven op het land. Ten slotte wordt de dag waarop de mens geschapen wordt, benadrukt door te spreken over *de* zesde dag in plaats van *een* zesde dag, terwijl een gedeelte van de dieren geschapen wordt op *een* vijfde dag. Het enige dat niet verklaard kan worden, is waarom bij de schepping van de mens ontbreekt dat God zag dat het goed was.[539] Mogelijk is hier sprake van een vooruitwijzing naar de gebeurtenissen vanaf Gen. 3 waaruit blijkt dat de mens niet altijd juist handelt.

Dat de mens de taak krijgt om te heersen, kan ingegeven zijn door het feit dat men geen koning (meer) had aan wie deze taak toegeschreven kon worden. Het werkwoord רדה sluit hierbij aan, omdat dit ook gebruikt wordt als de *landmark* gevormd wordt door een gebied met diens inwoners.[540] Dat de mens – in plaats van de koning – mag heersen, wordt veelal aangeduid als de democratisering van het heersersideaal, maar ook als het koninklijk maken van de mens. Beide benamingen veronderstellen

538 Behalve in Klaagl. 1:13 waar de Heer de *trajector* is.

539 In Gen. 1:31a-c staat namelijk dat God alles zag dat hij gemaakt had en dat het zeer goed was. Dat hij na het scheppen van de mens zag dat het goed was, ontbreekt.

540 In de cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 is 1 Kon. 5:4 genoemd. Middlemas verwijst daarnaast naar Ps. 72:8; 110:2 waar volgens haar eveneens sprake is van het uitvoeren van macht in een koninklijke context. Zie: Middlemas, *The Divine Image*, 133.

echter een ander cognitief beeld. In de eerste benadering wordt het hebben van macht, dat vroeger toekwam aan de koning, als minder van belang geacht en gegeven aan alle mensen. In de tweede benadering wordt echter macht en koningschap als belangrijk en waardevol beschouwd en wordt de mens net zo belangrijk gemaakt. Van deze laatste benadering is mijns inziens sprake. De mens wordt in het scheppingsverhaal immers als uniek wezen beschouwd, dat altijd verbonden is met God, en ontvangt in die hoedanigheid bepaalde macht. Dat er sprake is van democratisering is minder waarschijnlijk, aangezien het idee van een democratie een mentaal beeld is dat men in die tijd nog niet kende en als gevolg niet in de tekst verwerkt kan zijn.

In Gen. 9 krijgt de mens wederom de taak om te heersen. Schellenberg geeft aan dat het vreemd is dat de mens hierbij wederom als beeld van God wordt benoemd, daar hij de taak om te heersen, die volgens Schellenberg de betekenis vormt van het beeld-van-God-zijn, niet goed heeft uitgevoerd. Ze stelt als gevolg dat beeld-zijn van God een geschenk vormt van God aan de mens, dat de mens niet verdient op basis van zijn kwaliteiten of taken. Tevens blijft de betekenis voor een deel onduidelijk: het wordt, zo meent Schellenberg, bewust niet verder verklaard door P. De tegenstrijdigheid tussen Gen. 1 en 9 die Schellenberg signaleert, speelt echter niet als men uitgaat van de zojuist voorgestelde visie dat het mogen heersen over de wereld een gevolg is van het feit dat de mens als beeld van God geschapen is en niet de betekenis op zich is. Als beeld van God krijgt de mens de taak om te heersen, maar het wil niet zeggen dat hij deze taak altijd correct uitvoert. Juist daarom vertelt God in Gen. 9, als de mens in de persoon van Noach een nieuwe kans krijgt, welke regels er zijn, zodat de mens beter weet hoe hij zijn taak moet uitvoeren. Bij deze nieuwe start is het wederom van belang om aan te geven dat alleen de mens, en niet het cultusbeeld, het beeld van God vormt. Dit wordt verbonden aan de regels die gegeven worden: juist omdat de mens het beeld van God is, is zijn leven heilig.

Dat volgens Schellenberg P nog een ander aspect verbindt aan beeld-van-God-zijn, maar dit aspect bewust niet noemt en verklaart, kan niet worden vastgesteld. Het komt immers in de tekst zelf niet naar voren. Schellenbergs argumentatie waarom er een dergelijk aspect zou moeten zijn, is niet overtuigend: dat in Gen. 9 herhaald wordt dat mens beeld van God is, is immers helemaal niet vreemd als men de taak om te heersen als een gevolg ziet van het feit dat de mens als beeld van God geschapen wordt.

7.3 Het gebruik van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Genesis 1:26b

In het voorafgaande is uiteengezet dat het woord צֶלֶם betrekking heeft op een beeld en het woord דְּמוּת op een overeenkomst. Dit maakt duidelijk waarom beide woorden samen gebruikt worden in Gen. 1:26b: omdat de mens het beeld van God is, is er een overeenkomst tussen hen.

Het woord דְּמוּת drukt, zo is reeds in paragraaf 6 naar voren gekomen, alleen uit dat er sprake is van een overeenkomst. Het punt van overeenkomst ontbreekt. In

veel perikopen kan dit echter uit de context worden afgeleid. Dat is hier eveneens het geval: het woord צֶלֶם maakt duidelijk dat het om een lichamelijke overeenkomst gaat, zo is reeds in paragraaf 7.1 naar voren gekomen, daar de mens als beeld het goddelijke weergeeft. Dit is het ene specifieke *tertium comparationis*. De woorden צֶלֶם en דְּמוּת betekenen aldus niet hetzelfde, maar houden wel verband met elkaar en roepen elkaar op. Hierdoor kunnen ze samen gebruikt worden, maar volstaat het ook om een van beide te gebruiken, zoals in Gen. 1:27a-b; 5:1b; 9:6c. Het is aldus niet vreemd dat in Gen. 5:1b het woord דְּמוּת gebruikt wordt in plaats van het woord צֶלֶם: omdat God de mens schept als zijn beeld, maakt hij hem tevens gedeeltelijk overeenkomstig aan hem. Deze visie sluit aan bij de visie van Janowski, Neumann-Gorsolke en Kaiser die menen dat het woord צֶלֶם het (representerende karakter van het) beeld aanduidt en het woord דְּמוּת de gelijkenis. Het woord 'gelijkenis' is echter niet geheel correct, aangezien er weliswaar verondersteld kan worden dat de overeenkomst lichamelijk is, maar het woord דְּמוּת alleen de overeenkomst op zich weergeeft.

Daar de mens als beeld van God de taken van God mag uitvoeren, kan ook hierin een overeenkomst gevonden worden tussen God en mens: beiden hebben de mogelijkheid om te heersen. Dat de mens deze overeenkomst met God heeft, is echter een gevolg van het beeld-van-God-zijn. Deze overeenkomst wordt aldus niet uitgedrukt in het woord דְּמוּת, maar komt naar voren in de verzen 26c; 28f-h.

In de tekst komt nog een derde overeenkomst tussen God en mens naar voren, namelijk de mogelijkheid om leven te scheppen of te verwekken. De mens is hiertoe in staat, omdat hij als mannelijk en vrouwelijk geschapen wordt (vers 27c). Ook op deze overeenkomst heeft het woord דְּמוּת aldus geen betrekking, hoewel Garr en Vogels deze mening zijn toegedaan. In paragraaf 10 zal ik bovendien betogen dat vers 27c geen eenheid vormt met de verzen 27a-b en aldus ook niets zegt over de mens als beeld van God.

In de inscriptie van Tell Fakhariyah kunnen beide woorden samen gebruikt worden als vertaling voor het woord *ṣalmu*, omdat van hetzelfde verband tussen de woorden sprake is. Zo stelt Weippert dat in de inscriptie het woord דְּמוּת naar het evenbeeld of de afbeelding van de koning in het standbeeld verwijst en het woord צֶלֶם naar het standbeeld zelf. Evenals in reactie op Neumann-Gorsolke en Kaiser kan gesteld worden dat het woord דְּמוּת hier alleen de overeenkomst aanduidt, maar dat deze wel betrekking kan hebben op een evenbeeld.

Ook in Gen. 5:3b is van hetzelfde principe sprake: het woord צֶלֶם geeft weer dat Set het beeld van zijn vader vormt, en dus op zijn vader lijkt, terwijl het woord דְּמוּת aanduidt dat er hierdoor sprake is van een overeenkomst. Dat de woorden geen betrekking hebben op een fysieke overeenkomst tussen Adam en Set, maar aangeven dat beeld-van-God-zijn overgedragen wordt op de volgende generaties, zoals Bird stelt, kan niet uit de tekst opgemaakt worden. Allereerst drukken beide woorden de relatie

tussen Adam en Set uit: beide geven aan dat Adam een zoon verwekt, waardoor in vers 3c gesteld kan worden dat Adam zijn zoon Set noemt. Daarnaast kan de vraag gesteld worden waarom aangegeven zou moeten worden dat er van een geboorterecht sprake is. Als God de mens schept als zijn beeld, geldt dat toch voor ieder mens?

7.4 Afwijkende visies

De relationele visies van Towner, Auld, Klingbeil, Vogels en Whybray lijken met name theologisch. Ze zijn gebaseerd op een specifieke interpretatie van Gen. 1, terwijl de overige vindplaatsen van het woord צֶלֶם en diens betekenis binnen het wereldbeeld niet bestudeerd worden.

De visie van Crouch dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 duiden op de relatie tussen God en de mens als vader en kind, is eveneens onjuist: de woorden צֶלֶם en דְּמוּת hebben hier geen betrekking op, zoals in de paragrafen 5 en 6 duidelijk is geworden. Het lijkt in de door Crouch aangehaalde brieven uit Egypte niet zozeer te gaan om de ouder-kindrelatie, maar om het feit dat de farao het beeld van god is. Dit wordt automatisch overgedragen op de zoon van de farao, die hem immers als machthebber op zal volgen en in dat geval het beeld van god zal zijn. Het betekent echter niets anders dan dat de farao, en later diens zoon, de representant van god is.

Daarnaast beargumenteert Crouch zijn visie op basis van het gebruik van de woorden in Gen. 5:3 als het gaat om de relatie tussen Adam en Set, terwijl hij niet aangeeft waarom het gebruik in Gen. 1:26-27 is afgeleid van Gen. 5:3 en bijvoorbeeld niet vice versa. Bovendien kan Crouch niet verklaren waarom de uiterlijke overeenkomst die in Gen. 5:3 een rol speelt, niet van belang is in Gen. 1:26-27. Naar mijn mening dienen de verzen parallel aan elkaar bestudeerd te worden, zoals in deze studie is gedaan.

Ook met betrekking tot de visie van Firmage kan gesteld worden dat hij, als hij wil bepalen wat het woord צֶלֶם betekent, zich te veel richt op Gen. 5:3 en onvoldoende beargumenteert waarom de overeenkomst die het woord aanduidt ertoe leidt dat God voor de mens het voorbeeld is hoe hij dient te handelen, zoals in Gen. 5:3 Adam het voorbeeld vormt voor zijn zoon Set.

8. Geschikte vertalingen voor het woord צֶלֶם

In paragraaf 5 is uiteengezet dat het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 het beste als ‘beeld’ vertaald kan worden. Zowel in de woordenboeken als in de Nederlandse Bijbelvertalingen wordt deze vertaling voorgesteld, naast enkele andere vertalingen. De onderstaande schema’s maken dit inzichtelijk.

Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Gen. 1:1-2:3	likeness	image, likeness, resemblance	image, likeness	Abbild

Tabel 37: Betekenissen צֶלֶם Gen. 1:26-27 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling ’51	Statenvertaling
Gen. 1:1-2:3	evenbeeld	beeld	beeld	beeld

Tabel 38: Betekenissen צֶלֶם Gen. 1:26-27 Bijbelvertalingen

De vertaling *Abbild* of ‘evenbeeld’ is mogelijk, maar drukt sterker uit dat God en mens op elkaar lijken, dat in de basis *specifieke vorm* is opgenomen, dan dat de mens als beeld van God, in plaats van het cultusbeeld, functioneert. De vertaling *likeness* of *resemblance*, ‘gelijkenis’, is echter onjuist: het duidt niet aan dat de mens als beeld wordt voorgesteld, maar geeft alleen de uiterlijke overeenkomst tussen God en mens die dit impliceert weer.

9. Geschikte vertalingen voor het woord דְּמוּת

Het gebruik van het woord דְּמוּת in Gen. 1:26 komt overeen met het gebruik van het woord in Gen. 5:1b (cluster 4), zo is in paragraaf 6 betoogd. In hoofdstuk 8 is naar voren gekomen dat in het eerste en vierde cluster de vertalingen ‘gelijkenis’, ‘gelijkvormigheid’, ‘overeenkomst’ of ‘overeenkomstig’ mogelijk zijn om weer te geven dat het woord דְּמוּת betrekking heeft op een overeenkomst. ‘Gelijkenis’ en ‘gelijkvormigheid’ veronderstellen echter een bepaald *tertium comparationis* dat weliswaar uit de context herleid kan worden, maar niet naar voren komt in het woord דְּמוּת zelf.

De onderstaande schema’s laten zien dat in de woordenboeken en in de Nederlandse Bijbelvertalingen dezelfde vertalingen worden voorgesteld als in Gen. 5:1b.

Perikoop	HALOT	BDB	DCH	HAHAT
Gen. 1:1-2:3	shape	likeness, similitude	likeness, appearance, form, substance	ungefähr wie wir[541]

Tabel 39: Betekenissen דְּמוּת Gen. 1:26 woordenboeken

Perikoop	NBV	Willibrord	Vertaling ’51	Statenvertaling
Gen. 1:1-2:3	die op ons lijken	op ons gelijkend	gelijkenis	gelijkenis

Tabel 40: Betekenissen דְּמוּת Gen. 1:26 Bijbelvertalingen

Op deze vertalingen kunnen aldus dezelfde punten van kritiek gegeven worden als bij Gen. 5:1b. Van de voorgestelde vertalingen is ‘gelijkenis’, ondanks het veronderstelde *tertium comparationis*, het meest geschikt.

541 In HAHAT wordt aldus niet de vertaling van דְּמוּת, maar van כִּדְמוּתֵנוּ gegeven.

10. De relatie tussen de verzen 27a-b en vers 27c

De cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 (hoofdstuk 4) heeft inzichtelijk gemaakt dat in vers 27 twee verschillende scheppingshandelingen van de *trajector* God beschreven worden, namelijk dat de mens geschapen wordt als beeld van God (de verzen 27a-b) en als mannelijk en vrouwelijk (vers 27c). De eerste handeling wordt beschreven door middel van een samenspel van een temporele en een atemporele relatie: de *trajector* God schept (temporele relatie) de *landmark* mens als zijn beeld (atemporele relatie). Deze handeling maakt duidelijk dat de mens zich niet tot zichzelf verhoudt, maar tot God. In vers 27c is sprake van een samenspel van een temporele relatie en twee atemporele relaties: de *trajector* God schept (temporele relatie) de *landmark* mens mannelijk (atemporele relatie) en vrouwelijk (atemporele relatie). Het verschil tussen beide handelingen is aldus dat in vers 27c de *landmark* mens in de atemporele relaties niet verbonden wordt met de *trajector* God, maar als *trajector* beschouwd wordt bij respectievelijk de *landmark* mannelijk en de *landmark* vrouwelijk, die in de bijvoeglijke naamwoorden zitten opgesloten.

Er worden aldus twee verschillende wezenskenmerken van de mens genoemd, namelijk dat hij het beeld van God is en dat hij mannelijk en vrouwelijk is, en beide elementen kunnen niet onderschikkend aan elkaar gekoppeld worden, zoals Kessler en Deurloo, Jagersma, Fretheim en Niskanen menen. Ze staan naast elkaar en zijn beide even belangrijk. Dit wordt zichtbaar in vers 28: de mens heeft zijn beide eigenschappen nodig om de opdracht die hij krijgt van God te vervullen. Hij kan talrijk worden, omdat hij geschapen is als mannelijk en vrouwelijk, en hij kan heersen over de aarde als gevolg van het feit dat hij beeld van God is.[542] Vers 28 verwijst aldus niet alleen terug naar de schepping van de mens als mannelijk en vrouwelijk, zoals Middleton, Bird, en Kessler en Deurloo opmerken.

Dat vers 27c een eigen kenmerk van de mens weergeeft, wil zeggen dat het niet louter bevestigt dat zowel man als vrouw geschapen is als beeld van God, zoals door sommige exegeten, waaronder Schellenberg en Pirson, wordt gesteld. Het woord אָדָם kan zowel in vers 26 als in vers 27 inclusief gelezen worden, zoals gebruikelijk is in de Hebreeuwse Bijbel, en reeds in de verzen 27a-b is wordt zowel man als vrouw geschapen als beeld van God.

Het standpunt van Cotter dat beeld-van-God-zijn geen betrekking kan hebben op een fysieke overeenkomst tussen God en mens, omdat de mens mannelijk en vrouwelijk is en God niet, is onjuist. Dit geldt eveneens voor de hieraan tegenovergestelde visie van De Moor dat, omdat de mens mannelijk en vrouwelijk is, God dit eveneens is. Tegen

542 Ook Niskanen merkt dit op. Hij is echter van mening dat zowel de mogelijkheid om te heersen als de mogelijkheid om de schepping voort te zetten door leven te verwekken, deel is van het beeld-van-God-zijn, terwijl naar mijn mening alleen de opdracht om te heersen een gevolg is van het beeld-van-God-zijn.

beide visies kan ingebracht worden dat het feit dat de mens beeld van God is, los staat van zijn geschapen zijn als mannelijk en vrouwelijk. Daarnaast kan met betrekking tot de mening van Cotter opgemerkt worden dat, aangezien de mens beeld van God is, er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen hen, zoals in paragraaf 7.1 is opgemerkt.

11. Het Oude Nabije Oosten

In paragraaf 7.1 is naar voren gekomen dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת functioneren binnen een bepaald wereldbeeld dat gedeeltelijk overeenkomt met dat van andere culturen uit het Oude Nabije Oosten. Hoewel het van belang is dit wereldbeeld te bestuderen door middel van bronnen uit deze culturen, dient niet veronachtzaamd te worden dat dit wereldbeeld ook in grote mate in de Hebreeuwse Bijbel en in de beschikbare archeologische gegevens naar voren komt. De gevonden informatie kan vervolgens aangevuld worden met bronnen uit het Oude Nabije Oosten. Bovendien kan een vergelijking met deze bronnen inzichtelijk maken op welke punten het wereldbeeld van Israël zich onderscheidt van dat van andere culturen.

In deze studie is op basis van de onderzochte teksten uit de Hebreeuwse Bijbel vastgesteld dat het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 betrekking heeft op een beeld, daar, zo wordt ondersteund door de archeologische gegevens, men beelden vereerde én dat de tekst kritiek geeft op deze verering. Kennis over de Babylonische cultuur is noodzakelijk om inzichtelijk te maken op welke wijze godenbeelden behandeld en vereerd werden, hoe hierbij de goden werden voorgesteld en waarom er kritiek gegeven wordt op deze verering.

Tevens kan op basis van externe bronnen, waaronder het *Enoema Elisj*, gesteld worden dat in het Bijbelse scheppingsverhaal mogelijk niet alleen kritiek gegeven wordt op het vereren van godenbeelden, maar ook op de Babylonische voorstelling van de schepping en op de verhouding tussen god en mens, zoals Middleton en Bird aangeven. Ook in de semantische analyse van Gen. 1:1-2:3 is naar voren gekomen dat een aantal elementen uit het verhaal (mogelijk) beschouwd kan worden als polemiek tegen de omringende culturen. Zo worden alle elementen van de schepping, ook de dingen die niet door God geschapen, maar alleen door hem gescheiden worden, door hem benoemd, waardoor zij onder zijn heerschappij vallen. Daarnaast worden de zeemonsters door God geschapen, evenals de zon en de maan die waarschijnlijk bewust als lampen worden aangeduid. Bovendien krijgen de verschillende dagen geen naam.[543]

In hoofdstuk 3 zijn drie mogelijke parallellen tussen Gen. 1:1-2:3 en het Oude Nabije Oosten naar voren gekomen, te weten de functie van godenbeelden, de beschrijving van de koning als beeld van god en het gebruik van de koning om zijn

543 Of het *Enoema Elisj* Gen. 1:1-2:3 direct beïnvloed heeft, kan hier niet worden vastgesteld, daar deze vraag buiten het bereik van deze studie ligt en er in hoofdstuk 3 slechts kort is verwezen naar de argumenten die deze visie ondersteunen dan wel verwerpen.

standbeeld te plaatsen in gebieden waar hij heerst, maar fysiek afwezig is. In paragraaf 7.2 is betoogd dat in alle parallellen de representatieve functie van beelden van belang is, waardoor de vraag van welke parallel in Gen. 1:1-2:3 sprake is, minder urgent is: ze geven elk hetzelfde aspect van het wereldbeeld weer. Vervolgens kan wel de vraag gesteld worden of Israël dit gedeelde wereldbeeld sterker ontleent aan Egypte of aan Mesopotamië. Op basis van deze studie kan gesteld worden dat, als het gaat om beeldenverering, de beïnvloeding uit Mesopotamië het grootst is. Zo is het woord צֶלֶם verwant aan het Akkadische woord *ṣalmu* (zie hoofdstuk 3) en had de verering van beelden in Israël en in Mesopotamië waarschijnlijk hetzelfde karakter. Tijdens en na de Babylonische ballingschap wil Israël zich echter afzetten tegen de Babylonische cultuur, waardoor het beeldverbod wordt ingesteld en men als deel van de polemiek tegen beeldenverering de mens beschrijft als het enige beeld van God. Ook de (impliciete) kritiek op de wijze waarop de schepping en de verhouding tussen God en mens wordt voorgesteld in Babylonië, sluit hierbij aan.

12. De relatie tussen Genesis 1:1-2:3 en 2:4-25 / 2:4-3:24

12.1 Inleiding

Schüle en Sawyer, wier standpunten besproken zijn in paragraaf 4.3.4. van hoofdstuk 3, wijzen beiden op een relatie tussen Gen. 1:1-2:3 en respectievelijk 2:4-25[544] of 2:4-3:24. Schüle meent dat de schepping van de mens in Gen. 2 sterk op het *mīs pî*-ritueel lijkt. De visie van Schüle wordt besproken door McDowell. Ook McDowell is van mening dat in Gen. 2:5-3:24[545] de schepping van de mens beschreven wordt op een wijze die overeenkomt met hoe in het *mīs pî pīt pî*-ritueel uit Babylonië, maar ook in het *wpt-r*-ritueel uit Egypte, het maken en inwijden van een beeld gestalte krijgt. In zowel Gen. 1:1-2:4 als Gen. 2:5-3:24 wordt, aldus McDowell, de mens beschouwd als beeld van God.[546]

9

544 Of Gen. 2:5-25, als men van mening is dat Gen. 2:4 deel uitmaakt van de perikoop Gen. 1:1-2:4.

545 McDowell stelt dat de perikoop aanvangt in Gen. 2:5. In Gen. 2:4 wordt de toledotformule op dezelfde manier gebruikt als in de overige vindplaatsen in Genesis: het introduceert een nieuw tekstgedeelte, en opent zo Gen. 2:5-3:24, maar verwijst tegelijkertijd terug naar het voorafgaande en sluit zo Gen. 1:1-2:3 af. Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 28, 33-34.

546 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 2. McDowell gebruikt over het algemeen de term *mīs pî pīt pî*, omdat er feitelijk sprake is van twee rituelen: de mondwassing (*mīs pî*) en de mondopening (*pīt pî*). Dit is reeds besproken in paragraaf 3.2.3. van hoofdstuk 6. Het *wpt-r*-ritueel uit Egypte was eveneens gericht op het openen van de mond. Beelden en objecten dienden gereinigd en tot leven gewekt te worden, zodat ze geschikt werden voor de cultus. Het ritueel werd daarnaast gebruikt voor beelden van doden en voor mummies, omdat zij tot leven gewekt dienden te worden teneinde de voedsel- en drankoffers tot zich te kunnen nemen die nodig waren voor het hiernamaals. Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 12.

12.2 McDowell: de mens als beeld van God in Genesis 1:1-2:3 en 2:5-3:24

In deze paragraaf wordt de visie van McDowell verder uiteengezet. Hoewel de titel van haar boek anders suggereert, bespreekt McDowell niet alleen Gen. 2:5-3:24, maar ook Gen. 1:26-27.[547] Ze is van mening dat de termen צֶלֶם en דְּמוּת niet alleen gebruikt worden om de mens te vergelijken met en af te zetten tegen cultusbeelden, maar ook om de relatie tussen God en mens te duiden in termen van verwantschap. De woorden צֶלֶם en דְּמוּת verwijzen weliswaar naar de koninklijke status van de mens als representant van God, maar dit is vooral het gevolg van het feit dat de mens naar het beeld van God is geschapen, en niet de betekenis ervan. Deze betekenis komt echter niet naar voren in Gen. 1:1-2:3 zelf en moet bekeken worden in het licht van Gen. 5:1-3. In Gen. 5:3 worden de woorden als synoniemen van elkaar gebruikt en drukken ze de overeenkomst tussen kinderen en hun ouders uit. Ze duiden echter niet aan dat er sprake is van een volledige kopie. Set lijkt op zijn vader, maar is niet zijn vader, en zo lijken Adam en Eva op God, maar zijn ze zelf niet goddelijk. Er wordt niet aangegeven waaruit de gelijkenis bestaat. De zoon lijkt op zijn vader en als analogie lijken mensen op God, omdat ze door hem geschapen zijn. De mens wordt echter wel op een afstand van God geplaatst door hem te beschrijven als gemaakt naar het beeld van God (בְּצַלְמֵנוּ) en in overeenstemming met zijn gelijkenis (כִּדְמוּתֵנוּ), in plaats van te stellen dat de mens het beeld en de gelijkenis van God is.[548]

McDowell concludeert dat de relatie tussen God en mens drie elementen kent die nauw met elkaar verbonden zijn, namelijk verwantschap, koningschap en cultus. Op bepaald niveau is de mens de biologische zoon van God. Als gevolg van het feit dat hij de 'zoon' van God is, is hij, als koning, heerser in naam van God. Het woord צֶלֶם verwijst echter ook naar een cultusbeeld. De auteur wil de relatie tussen God en mens beschrijven als een relatie tussen vader en zoon en definieert hierdoor het begrip צֶלֶם opnieuw, aldus McDowell, namelijk als een levend mens.[549]

In Gen. 2:5-3:24 komen volgens McDowell de thema's verwantschap, koningschap en cultus eveneens naar voren. Het thema verwantschap is zichtbaar in de relatie tussen echtgenoot en echtgenote, als Eva gemaakt wordt uit het gebeente van Adam. Dat Adam geplaatst wordt in de tuin van Eden en deze moet bewerken en bewaken, is een teken

---

547 Gezien de nadruk die McDowell legt op Gen. 2:5-3:24 is haar visie met betrekking tot Gen. 1:26-27 niet besproken in hoofdstuk 3.

548 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 3, 125, 130-131. Het is opvallend dat McDowell stelt dat Gen. 1:26-27 bestudeerd dient te worden in het licht van Gen. 5:3, terwijl ze in het voorafgaande van haar studie stelt dat ook in Gen. 9:6 naar voren komt dat God en mens verwant zijn aan elkaar. Zij komt hier echter niet op terug als ze Gen. 1:26-27 bespreekt. Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 120-122, 131. Tevens dient opgemerkt te worden dat McDowell het voorzetsel בְּ in Gen. 1:26-27 niet louter als een *beth essentiae* wil beschouwen, maar ook als *beth normae*. Laatstgenoemde interpretatie is van belang als het gaat om het feit dat de mens geschapen is naar het beeld van God, namelijk als zijn kind, terwijl de *beth essentiae* aangeeft dat de mens geschapen is om als Gods beeld te kunnen heersen.

549 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 136-138.

van zijn koninklijke status. Het thema cultus komt naar voren in de overeenkomsten die gevonden kunnen tussen de schepping van de mens en het *mīs pî pīt pî*- en het *wpt-r*-ritueel. Het gaat hierbij om een viertal overeenkomsten, die aangeven dat de auteur van Genesis waarschijnlijk bekend was met deze inwijdingsrituelen.[550]

In de betreffende rituelen vinden de meeste fasen van het tot leven wekken van het beeld plaats in de tuin van de tempel. In 2:7 worden alle fasen van het ritueel die tot doel hebben de zintuigen tot leven te wekken, samengevat als God Adam de levensadem in de neus blaast. Tevens wordt Adam in vers 15 geplaatst in de tuin van Eden, die vergeleken kan worden met (de tuin van) de tempel, zoals ook het beeld na het tot leven wekken in de tempel wordt geïnstalleerd.[551]

Een derde overeenkomst is dat binnen het *mīs pî pīt pî*-ritueel het beeld, voorafgaand aan diens installatie in de tempel, gekleed wordt in waardevolle gewaden, gekroond wordt met een gouden diadeem met juwelen en onderscheidingstekenen opgespeld krijgt. Adam en Eva zijn echter naakt, maar zij schamen zich niet voor elkaar. Waarom zij naakt zijn, kan opgemaakt worden uit Ps. 8:6: de mens is gekroond met eer en glorie.[552]

De vierde overeenkomst is het opengaan van de ogen van Adam en Eva (3:7). In de inwijdingsrituelen worden, naast de mond, ook de ogen geopend. In Genesis is het openen van de ogen eveneens van belang: als de mens eet van de boom, zo geeft de slang aan, zullen zijn ogen geopend worden en zal hij zijn als God (3:5). Door het tot leven wekken van de organen wordt het beeld daadwerkelijk de godheid en doordat de ogen van Adam en Eva geopend worden, lijken zij op God (3:22). Er is echter wel een belangrijk verschil met het ritueel: Adam en Eva lijken op God, maar zijn niet goddelijk.[553]

De overeenkomsten tussen het *mīs pî*-ritueel en Gen. 2:4-25 die Schüle en McDowell aandragen, namelijk de tuin van Eden en de wijze waarop in 2:7 God de levensadem in de neus van de mens blaast, zijn dermate overtuigend dat gesteld kan worden dat, zoals McDowell zegt, zowel in Gen. 1:1-2:3 als in 2:4-25 de mens beschouwd wordt als beeld van God.[554] In Gen. 1 wordt de mens als beeld van God beschreven en

9

550 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 12, 138-140, 142, 176.

551 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 143, 150, 157. Hoewel Adam ook in vers 8 in de tuin van Eden geplaatst wordt, is volgens McDowell vers 15 het meest van belang, daar in dit vers het werkwoord נוח gebruikt wordt, dat in verschillende andere Bijbelse verzen de plaatsing van cultusobjecten en -beelden aanduidt. De auteur heeft het mogelijk gebruikt om aan te geven dat Adam niet simpelweg in de tuin geplaatst wordt, maar officieel geïnstalleerd wordt als de koninklijke verzorger en bewaker.
Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 157-158.

552 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 158, 163.

553 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 168-170.

554 Er dient opgemerkt te worden dat McDowell en Schüle niet precies dezelfde overeenkomsten tussen het *mīs pî pīt pî*-ritueel en Gen. 2:5-3:24 opmerken. Beiden noemen ze het belang van de tuin in het ritueel en de overeenkomst tussen Gen. 2:7 en het tot leven wekken van het beeld. Bij Schüle ontbreekt het openen van de ogen in Gen. 3. Daarentegen vergelijkt hij de plaatsing van het beeld in de tempel met de verdrijving van de mens uit de tuin van Eden. Zie: Schüle, "Made in the Image of God. The Concepts of Divine Images in Gen 1-3," 13. De parallel tussen het kleden van de beelden en

in Gen. 2[555] wordt verwezen naar het inwijdingsritueel waardoor de mens daadwerkelijk het beeld van God wordt.

In de uiteenzetting van McDowell ontbreekt echter dat het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 gebruikt wordt om kritiek te geven op de verering van beelden. McDowell stelt slechts dat de woorden צֶלֶם en דְּמוּת gebruikt worden om de mens te vergelijken met en af te zetten tegen cultusbeelden. Hierbij merkt ze op dat de mens niet wordt voorgesteld als de fysieke manifestatie van God zoals een cultusbeeld en dat de auteur alleen het woord צֶלֶם gebruikt om het woord opnieuw te definiëren: een werkelijk צֶלֶם is de mens.[556] Wat dit echter precies betekent, blijft onduidelijk. Dit is eveneens het geval als McDowell de betekenis van het woord bespreekt in het licht van Gen. 5:1-3 en stelt dat de auteur het begrip opnieuw definieert om de relatie tussen God en mens te beschrijven als een relatie tussen vader en zoon, terwijl het ook zo kan zijn dat het woord צֶלֶם, juist omdat het betrekking heeft op een beeld, de relatie tussen vader en zoon beschrijft en aldus niet opnieuw gedefinieerd hoeft te worden.

In haar aanbevelingen voor verder onderzoek merkt McDowell echter op dat een van de vragen die verder onderzocht dient te worden, is hoe Gen. 1:26-27 begrepen moet worden in relatie tot het beeldverbod en of het verhaal wil zeggen dat God alleen vertegenwoordigd mag worden door 'beelden' die door hemzelf gemaakt zijn.[557] Dat deze vraag niet door McDowell beantwoord is in haar studie, kan mijns inziens een gevolg zijn van de datering van P door McDowell, waardoor er geen directe relatie gelegd kan worden tussen Gen. 1:26-27 en het beeldverbod. McDowell stelt dat er redenen zijn om aan te nemen dat P ontstond vóór de Babylonische ballingschap: het gebruik van het woord צֶלֶם heeft wellicht de meeste theologische importantie in de periode dat het maken en vereren van beelden een veel voorkomende praxis was, zo

---

de kroning van Adam en Eva met eer en glorie in Ps. 8:6 kan mijns inziens pas vastgesteld worden als bepaald kan worden wat de relatie is tussen Gen. 2 en Ps. 8. Een relatie tussen beide teksten kan op dit moment niet vastgesteld worden op inhoudelijke gronden, zoals een overeenkomstig domein of woordgebruik. Verder onderzoek is aldus noodzakelijk, maar dit ligt buiten het bereik van deze studie. Er lijkt echter wel een relatie te zijn tussen Gen. 1 en Ps. 8: in beide teksten wordt God voorgesteld als schepper, wordt de mens geschapen door God en refereert deze schepping aan het goddelijke, en dient de mens te heersen over de rest van de schepping. Ook deze mogelijke relatie ligt buiten het bereik van deze studie en dient verder onderzocht te worden. Thomas Podella, *Das Lichtkleid JHWHs: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt* (FAT 15; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996), 252-262 verbindt Ps. 8 aan Gen. 1 en stelt dat de kroning van de mens als beeld van God ontbreekt in Gen. 1:26-27, maar wordt beschreven in Ps. 8:6 als de mens gekroond wordt met koninklijke heerlijkheid en pracht. Of het opengaan van de ogen van Adam en Eva overeenkomt met de opening van de ogen van het beeld, is niet met zekerheid te zeggen. De verschillende handelingen om de zintuigen tot leven te wekken lijken, zoals McDowell zelf ook aangeeft, te worden samengevat in Gen. 2:7, temeer ook daar Adam in het directe vervolg geplaatst wordt in de tuin van Eden. Dit roept de vraag op of in Gen. 3 nog steeds naar het *mīs pî pīt pî*-ritueel wordt verwezen. Dezelfde vraag kan ook gesteld worden in relatie tot de visie van Schüle dat de verdrijving uit de tuin van Eden, vergeleken kan worden met de installatie van het beeld in de tempel.

555 En mogelijk Gen. 3, indien het openen van de ogen en/of de verdrijving uit de tuin van Eden eveneens verwijst naar het *mīs pî pīt pî*-ritueel.

556 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 3.

557 Zie McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 210.

geeft zij aan.[558] Naar mijn mening heeft het gebruik van het woord echter nog meer theologische importantie als men zich tegen deze praxis af wil zetten, namelijk na de Babylonische ballingschap. McDowells argument dat het vreemd is dat men de mens en niet de koning als beeld van God beschrijft ten tijde van de ballingschap, omdat de Babyloniërs als gevolg ook naar het beeld van God geschapen zouden zijn,[559] is niet overtuigend. Voorafgaand aan de ballingschap waren er reeds negatieve ervaringen met andere bevolkingsgroepen, zodat het in die tijd aldus ook vreemd geweest zou zijn om de mens naar het beeld van God te scheppen. Deze kwestie speelt voor de Israëlieten geen rol: de vraag naar de particulariteit of universaliteit van een verhaal is een vraag die wij onszelf stellen, maar maakt geen deel uit van het wereldbeeld van de Israëlieten.

McDowell merkt terecht op dat niet met zekerheid vastgesteld kan worden hoe Gen. 1:1-2:3 en 2:4-3:24 zich tot elkaar verhouden en of een van beide verhalen bewust gemaakt is om het andere verhaal te expliciteren. Het enige wat met zekerheid gezegd kan worden, is dat in beide verhalen het cognitieve domein cultus, meer specifiek het maken, inwijden en vereren van beelden, de algemene achtergrondinformatie vormt, en dat als we, zoals in deze studie, aannemen dat P na de Babylonische ballingschap ontstond, er in Gen. 1:26-27 kritiek gegeven wordt op het vereren van beelden. Hoe Gen. 2-3 zich hiertoe verhoudt, moet verder bestudeerd worden. Immers: als J een vroege bron betreft, zoals over het algemeen wordt aangenomen binnen de Bijbelwetenschap, dient de vraag gesteld te worden of er ook in dit verhaal sprake is van kritiek op de beeldencultus of dat de mens in Gen. 2-3 slechts vergeleken wordt met een cultusbeeld en niet als beter substituut voor een dergelijk beeld beschouwd wordt.[560]

558 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 184-185, 208. Gezien deze mogelijke datering van P, is McDowell van mening dat niet vastgesteld kan worden op welke wijze Gen. 1:1-2:3 en 2:5-3:24 zich tot elkaar verhouden. Niet alleen zijn er redenen om aan te nemen dat P geen late bron is, maar vóór de Babylonische ballingschap ontstond, maar zijn er recentelijk ook argumenten gegeven om J, waar Gen. 2:5-3:24 deel van uitmaakt, niet als vroege maar als late bron te beschouwen. Bovendien kunnen de redenen waarom Gen. 2:5-3:24 deel van J zou uitmaken, bekritiseerd worden. McDowell is het aldus niet eens met Schüle die stelt dat Gen. 2, Gen. 1:26-27 bekritiseert. Het is zowel mogelijk dat Gen. 2:5-3:24 geschreven is om de woorden צֶלֶם en דְּמוּת uit Gen. 1:26-27 verder te verklaren, als dat Gen. 1:1-2:3 geschreven is om de allusies naar godenbeelden in Gen. 2-3 expliciet te maken. Het is daarnaast ook mogelijk dat de beide verhalen alleen door de definitieve redacteur aan elkaar verbonden zijn door middel van de toledotformule in Gen. 2:4. Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 177, 182, 186, 189, 193, 201-202, 208.

559 McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 185.

560 Niehr, "In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple," 93 die eveneens stelt dat in Gen. 1:26-27 de mens als levend beeld van God beschreven wordt en dat in Gen. 2 het inwijdingsritueel van een cultusbeeld is overgedragen op deze mens, lost deze vraag op door te stellen, op basis van Otto, dat Gen. 2 een post-exilische tekst is. De visie van Otto is te vinden in: E. Otto, "Die Paradieseerzählung Gen 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext," pp. 167-192 in *"Jedes Ding hat seine Zeit ...": Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit: Diethelm Michel zum 65. Geburtstag.* A.A. Diesel, ed. Berlin: De Gruyter, 1996. Overigens trekt McDowell niet alleen de datering van P in twijfel, maar ook die van J: ze geeft aan dat er recentelijk argumenten gegeven zijn voor een late datering van J en dat de redenen waarom Gen. 2:5-3:24 deel van J zou uitmaken, bekritiseerd kunnen worden. Zie: McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 198-200, 202, 208-209. Daar McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden*, 182, 186 het bestaan van de bronnen P en J erkent, lijkt ze de documentaire hypothese te volgen. Zij stelt echter dat er

12.3 Een reactie op Sawyer en Herring

Hoewel Sawyer stelt dat Gen. 1 en 2-3 parallel aan elkaar gelezen dienen te worden, wijst hij niet op het *mīs pî*-ritueel. Hij meent dat Gen. 2-3 het verhaal uit Gen. 1 verder uitwerkt en dat niet alleen Gen. 1 betrekking heeft op het idee *imago Dei*. Zijn argumenten dat Gen. 2:4 als scharnier tussen beide verhalen fungeert en dat beide verhalen elkaar overlappen, ondersteunen deze visie echter niet. Op basis van deze argumenten kan vastgesteld worden dat in beide verhalen de schepping beschreven wordt, maar niet dat beeld-van-God-zijn in beide verhalen naar voren komt. De overeenkomst tussen de meervoudsvorm in Gen. 1:26a en 3:22 is echter niet opvallend, daar er vaker sprake is van een hemels hof, zoals in Job 38:7. Bovendien kan op basis van de overlappingen tussen beide verhalen en de overeenkomst tussen Gen. 1:26a en 3:22 niet gesteld worden dat, zoals Sawyer meent, in Gen. 3 gevonden kan worden dat beeld-van-God-zijn betekent dat men gelijk is aan God. Hiervoor dient men namelijk, zo komt in Gen. 3:5 naar voren, te eten van de boom uit het midden van het hof. De visie van McDowell dat het verhaal juist aangeeft dat er een verschil is tussen God en mens, en aldus ook tussen een godsbeeld en de mens, lijkt eerder in Gen. 3:22 naar voren te komen.

Herring legt geen relatie tussen het *mīs pî*-ritueel en Gen. 2-3, maar tussen het ritueel en Gen. 1. Hij merkt op dat de zegening van de mens in Gen. 1:28 vergeleken kan worden met het ritueel, omdat door de zegening de mens echt het beeld van God wordt en de daarbij horende taken uitvoert. Hoewel de verwijzing naar het ritueel in Gen. 2:7 duidelijker lijkt, kan een verwijzing in Gen. 1:28 niet uitgesloten worden. In het cognitieve wereldbeeld wordt immers een dergelijk ritueel gekoppeld aan de vervaardiging van een beeld. Als de mens als beeld van God geschapen wordt, dient een inwijding te volgen en het is mogelijk dat de zegening hiernaar verwijst. Er dient echter opgemerkt te worden dat ook de vogels en de dieren die leven in zee, een zegening ontvangen. Het wil bovendien niet zeggen dat in Gen. 2 niet naar de inwijding van een godsbeeld verwezen wordt: in beide scheppingsverhalen kan de schepping en inwijding van de mens als beeld, gevonden worden.

---

argumenten te geven zijn dat P een vroege bron is en J een late bron. Dit standpunt sluit aldus niet aan bij visie van Carr (zie paragraaf 2 van dit hoofdstuk) voor het benoemen van J als eigen bron en het dateren van P betreft. Ook de zojuist genoemde visie van Otto en Niehr met betrekking tot de datering van Gen. 2 sluit niet aan bij het standpunt van Carr en dat geldt eveneens voor de visie van Sawyer en Schüle die stellen dat Gen. 2-3 een verdere uitwerking is van Gen. 1 dan wel dat Gen. 2 een kritiek en uitbreiding vormt op het begrip *imago Dei* uit Gen. 1. Op basis van de theorie van Carr zou de vraag beantwoord kunnen worden hoe Gen. 1:1-2:3 en 2:4-3:24 zich tot elkaar verhouden. Het kan verklaren waarom het twee eigenstandige verhalen zijn, die toch bepaalde parellellen met elkaar hebben, waaronder dat in beide verhalen de mens beschreven wordt als beeld. Of in Gen. 2:4-3:24 echter ook sprake is van kritiek op de beeldencultus, blijft als vraag echter open.

13. Suggesties voor verder onderzoek

In dit hoofdstuk is geconcludeerd dat het woord צֶלֶם vertaald kan worden als 'beeld': de mens vormt het beeld van God. Het woord דְּמוּת geeft aan dat er hierdoor sprake is van een partiële overeenkomst tussen God en mens, zonder het punt van overeenkomst te benoemen. Het woord kan vertaald worden als 'gelijkenis', hoewel dit feitelijk gezien een bepaald *tertium comparationis* veronderstelt.

In het gehele onderzoek naar de Masoretische Tekst zijn echter bepaalde kwesties naar voren gekomen die nog verder onderzocht kunnen worden.

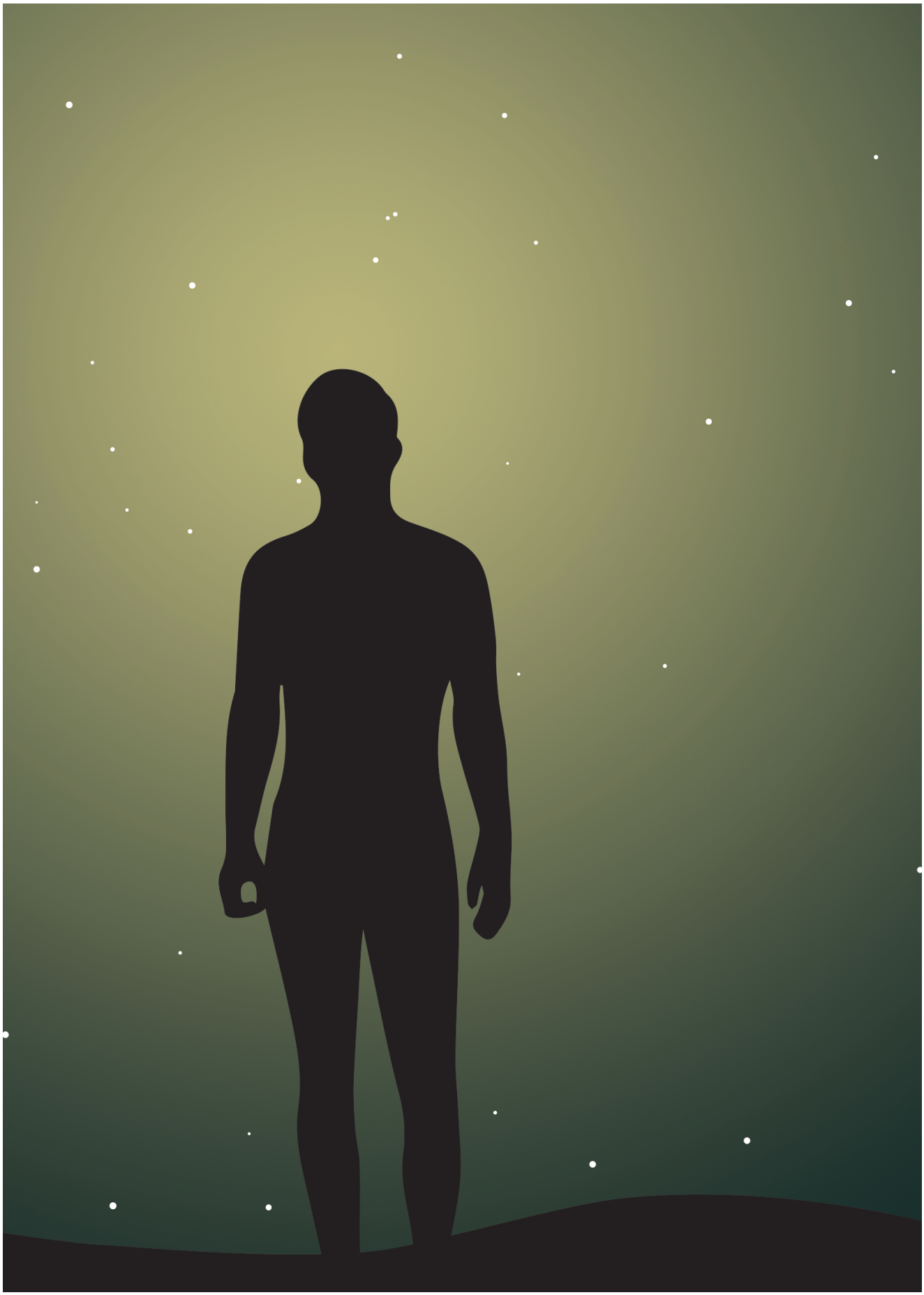
In paragraaf 4.4 van hoofdstuk 4 zijn de werkwoorden עשׂה en ברא kort verkend. Om de betekenis van deze werkwoorden echter volledig vast te kunnen stellen, dienen alle perikopen waarin een of beide werkwoorden voorkomen, syntactisch, semantisch en cognitief onderzocht te worden. Dit geldt eveneens voor de werkwoorden משׁל en רדה, die bestudeerd zijn in paragraaf 4.5 van het zojuist genoemde hoofdstuk. In relatie tot deze werkwoorden kan ook het werkwoord כבשׁ geanalyseerd worden. Deze onderzoeken kunnen de betekenis van de werkwoorden in Gen. 1:1-2:3 verhelderen, maar ook het gebruik in andere teksten.

Specifiek ten aanzien van Gen. 1:1-2:3 zou onderzocht kunnen worden waarom bij de schepping van de mens ontbreekt dat God zag dat het goed was (zie paragraaf 7.2 van dit hoofdstuk en paragraaf 3 van hoofdstuk 4).

In paragraaf 12 van dit hoofdstuk is gewezen op de relatie tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:4-25 of 2:4-3:24, daar in beide teksten bij de schepping van de mens verwezen wordt naar het cultusbeeld. Hierbij kunnen twee vragen gesteld worden, namelijk of de verwijzingen naar het inwijden van een cultusbeeld alleen in Gen. 2:4-25 of in 2:4-3:24 gevonden kunnen worden, en hoe Gen. 1:1-2:3 en 2:4-25 of 2:4-3:24 zich tot elkaar verhouden. Ook hierbij kunnen weer meerdere vragen gesteld worden, namelijk hoe beide teksten gedateerd kunnen worden en of, in relatie tot deze datering, in Gen. 2:4-25 of 2:4-3:24 de mens slechts vergeleken wordt met een cultusbeeld of als beter substituut wordt voorgesteld.

Met betrekking tot het vereren van cultusbeelden, is in hoofdstuk 6 de vraag naar voren gekomen of in de eerste tempel in Jeruzalem, de Heer vereerd werd door middel van een beeld, of dat de verering aniconisch was.

Ten slotte kan verder onderzoek verricht worden naar de mogelijke parallellen tussen Gen. 1:1-2:3 en (literatuur uit) het Oude Nabije Oosten. Zo zou er sprake kunnen zijn van een relatie tussen Gen. 1:1-2:3 en het *Enoema Elisj* (zie paragraaf 11 van dit hoofdstuk, de paragrafen 4.2.2. en 5.9 van hoofdstuk 3 en paragraaf 3 van hoofdstuk 4).



Hoofdstuk 10

Inleiding onderzoek Kolossenzen en status quo huidig onderzoek

1. Inleiding en verantwoording perikopen

In het Nieuwe Testament zijn verschillende verzen waarin gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27 of op een van beide verzen. Het betreft Mt. 19:4; Mc. 10:6; Rom. 8:29; 1 Kor. 11:7; 2 Kor. 3:18; 4:4; Ef. 4:24; Kol. 1:15; 3:10; 1 Tim. 2:13; Jak. 3:9.

In deze allusies kan verwezen worden naar de beschrijving van de mens als צֶלֶם of דְּמוּת van God, waarbij het woord צֶלֶם vertaald wordt als εἰκών en het woord דְּמוּת als ὁμοίωσις. Dit is echter niet in alle verzen het geval. In Mt. 19:4 en Mc. 10:6 wordt alleen verwezen naar de schepping van de mens als mannelijk en vrouwelijk. In Ef. 4:24 wordt weliswaar gesproken over de schepping van de mens, maar niet over zijn hoedanigheid als beeld van God, en in 1 Tim. 2:13 wordt louter de schepping van Adam en van Eva genoemd. Deze verzen zijn aldus binnen het kader van dit onderzoek, niet van belang.

De verzen die wel bestudeerd kunnen worden ten einde de vraag te kunnen beantwoorden hoe de woorden צֶלֶם en דְּמוּת, vertaald naar het Grieks, gebruikt worden in het Nieuwe Testament en in hoeverre dit gebruik verhelderd kan worden door het gebruik ervan in de Hebreeuwse Bijbel, zijn in onderstaand schema opgenomen. Tevens is aangegeven of in het betreffende vers het woord εἰκών of het woord ὁμοίωσις gebruikt wordt.

Vers	woord
Rom. 8:29	εἰκών
1 Kor. 11:7	εἰκών
2 Kor. 3:18	εἰκών
2 Kor. 4:4	εἰκών
Kol. 1:15	εἰκών
Kol. 3:10	εἰκών
Jak. 3:9	ὁμοίωσις

Tabel 41: Schematisch overzicht te bestuderen verzen Nieuwe Testament waarin het woord *εἰκών* of het woord *ὁμοίωσις* gebruikt wordt

Gezien de omvang van deze studie dient uit deze verzen een keuze gemaakt te worden. De keuze is gevallen op Kolossenzen, daar in deze brief het woord εἰκών tweemaal voorkomt binnen twee verschillende perikopen. Tevens kunnen er in de brief andere allusies op Gen. 1:1-2:3 gevonden worden, zoals de allusie op Gen. 1:28 in Kol. 1:6.10.[561] Zoals reeds is aangegeven in de beschrijving van de werkmethode, zullen de

561 Zie voor deze allusie: G.K. Beale, "Colossians," in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (eds. G.K. Beale and D.A. Carson; Grand Rapids: Baker Academic: 2007), 841-845. In voetnoot 623 wordt de allusie besproken.

betreffende verzen bestudeerd worden in hun eigen context, te weten de perikopen Kol. 1:9-23 en 3:1-17.

In dit hoofdstuk wordt allereerst ingegaan op het onderscheid dat gemaakt kan worden tussen citaten, allusies en echo's, op grond waarvan gesteld kan worden dat in Kol. 1:15; 3:10 gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27. Vervolgens wordt een korte inleiding gegeven op Kolossenzen, waardoor zicht verkregen wordt op de historische en maatschappelijke context van de brief. Deze context is van belang voor de semantische en cognitieve analyses van de beide perikopen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt. Ten slotte is een overzicht opgenomen van het huidige onderzoek naar Kol. 1:15; 3:10 en de betekenis van het woord εἰκών in deze verzen.

2. Allusies in de (Deutero-)Paulijnse brieven

Met betrekking tot de in paragraaf 1 genoemde verzen uit de (Deutero-)Paulijnse brieven waarin het woord εἰκών of het woord ὁμοίωσις gebruikt wordt, kan de methodologische vraag gesteld worden waarom er in deze verzen sprake is van een allusie en bijvoorbeeld niet van een citaat of van een echo. Binnen het wetenschappelijk debat worden ten aanzien van de vraag wat respectievelijk als citaat, als allusie en als echo beschouwd kan worden, verschillende posities ingenomen. Enkele van deze posities worden hier besproken.

In de Nieuwtestamentische brieven kunnen citaten worden ingeleid door formuleringen, zoals de frase καθὼς γέγραπται, *zoals geschreven is*, in Rom. 1:17. Christopher D. Stanley beschouwt alleen deze ingeleide aanhalingen als citaten.[562] Christopher A. Beetham benoemt deze ingeleide citaten als formele citaten. Hij wijst daarnaast op het bestaan van informele citaten die niet als citaat worden ingeleid, maar wel als citaat beschouwd kunnen worden. Deze informele citaten zijn bewust door de auteur ingevoegd, geven woorden uit een eerdere bron (bijna) exact weer en bestaan uit minimaal zes woorden. Een allusie, zo geeft Beetham aan, is eveneens bewust gebruikt door de auteur en verwijst terug naar een bepaalde bron die bij de lezer bekend moet zijn en in een nieuwe context gezet moet worden om geheel begrepen te worden, maar is minder expliciet dan een citaat. De allusie bestaat uit maximaal vijf woorden. Ook een echo verwijst terug naar een specifieke bron, maar hoeft niet bewust door de auteur gebruikt te worden en de lezer niet te wijzen op de eerdere bron.[563]

Jerry L. Sumney bespreekt Beethams definitie van een allusie en merkt hierbij op dat een allusie niet per definitie betrekking hoeft te hebben op een bepaalde tekst. De auteur kan ook verwijzen naar karakteristieken van een bepaalde persoon of gebeurtenis. Daarnaast geeft Beetham aan dat bij een allusie de lezer bekend is met

562 Christopher D. Stanley, *Paul and the language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 33, 36-37.

563 Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (Biblical Interpretation Series 96; Leiden: Brill, 2008), 16-21.

de originele context, terwijl in de wijze waarop in de oudheid met teksten omgegaan werd, zo stelt Sumney, niet zozeer de originele context van belang was, maar de context van degene die de tekst interpreteert binnen het milieu waarin de tekst gebruikt wordt. Hoewel bij een allusie gebruik kan worden gemaakt van interpretaties die voortkomen uit de originele tekst, hebben allusies aldus een breder doel dan louter een specifieke tekstuele basis te geven voor een bepaald punt dat de auteur aandraagt. Op basis van deze opmerkingen komt Sumney met een eigen omschrijving van een allusie. Een allusie is volgens hem een passage die een intentionele indirecte verwijzing geeft naar een duidelijk herkenbare bron binnen de Hebreeuwse Bijbel. Deze bron kan een tekst zijn, maar ook een gebeurtenis of een personage. Deze verwijzing is zo weergegeven dat ze herkend wordt door de lezer, hoewel het mogelijk is dat alleen de geïnformeerde of competente lezer hiertoe in staat is. Minder directe verwijzingen duidt Sumney aan als echo's, zoals ook Beetham doet.[564]

Op basis van de bovenstaande omschrijvingen kan geconcludeerd worden dat de genoemde verzen geen citaat bevatten, daar de tekst uit Gen. 1:26-27 niet letterlijk is overgenomen en er niet van minimaal zes woorden sprake is. Hoewel we niet zeker weten of door de betreffende auteur bewust naar Gen. 1:26-27 wordt verwezen, is dit mogelijk gezien het gebruik van het woord εἰκών of het woord ὁμοίωσις, waardoor de lezer de verzen als verwijzing naar Gen. 1:26-27 zou kunnen herkennen. Daarom benoemen we de verzen als allusies en niet als echo's. De kritiek van Sumney op Beethams definitie van een allusie maakt ons bewust van het feit dat bij het gebruik van een allusie zowel het cognitieve domein waarin de oorspronkelijke tekst ontstond, als het cognitieve domein van de huidige tekst van belang zijn om de betekenis ervan vast te kunnen stellen. Naar mijn mening zegt ook Beetham dit, zij het minder expliciet, als hij spreekt over het belang van de oorspronkelijke en de nieuwe context waarin de allusie gevonden kan worden. In dit onderzoek zal aan beide recht gedaan worden. Er zal bestudeerd worden hoe de betekenis van Gen. 1:26-27 (de oorspronkelijke context, het oorspronkelijke domein) de betekenis van Kol. 1:25; 3:10 kan verhelderen, waarbij de vraag gesteld zal worden of de oorspronkelijke betekenis past in de maatschappelijke en religieuze context van de eerste eeuw n.Chr.

Ten slotte dient opgemerkt dat het gebruik van het woord εἰκών in de genoemde verzen een onderzoek naar deze verzen rechtvaardigt, los van het feit of het gebruik van het woord als citaat, allusie of echo benoemd kan worden.

564 Jerry L. Sumney, "Writing "in the Image" of Scripture: The Form and Function of References to Scripture in Colossians," in *Paul and Scripture. Continuing the Conversation* (ed. Christopher D. Stanley, ECL 9; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 186-188.

3. Kolossenzen

3.1 Auteurschap

Kolossenzen is, zoals de naam al aangeeft, gericht aan de christelijke gemeenschap in Kolosse. Kolosse lag honderdzeventig kilometer van Efeze, in het huidige Turkije.[565] Destijds werd de regio aangeduid als Frygië.[566] Rond 400 v.C. was Kolosse een belangrijke en welvarende stad, maar dit veranderde tijdens de Hellenistische en Romeinse periode. In de tijd van Paulus was het de minst belangrijkste stad in de regio en hij raakte zwaar beschadigd door een aardbeving in 61 n.C.[567] De stad werd bewoond door Frygiërs, Galaten, Grieken en er was een Joodse gemeenschap.[568]

Hoewel in de brief zelf wordt aangegeven dat hij geschreven is door Paulus, samen met Timoteüs (1:1),[569] wordt vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw getwijfeld aan het auteurschap van Paulus.[570] Hoewel er exegeten zijn die menen dat de brief wél door Paulus is geschreven, wordt dit ontkend door een groeiend aantal exegeten.[571] Veelal wordt gesteld dat de brief geschreven is na de dood van Paulus door een van zijn volgelingen of leerlingen.[572] Ook worden er enkele tussenposities ingenomen, zoals de visie dat de brief oorspronkelijk van Paulus is, maar niet-Paulijnse elementen kent die het werk zijn van een latere redacteur, of dat de brief geschreven is door een secretaris van Paulus.[573]

Er worden verschillende argumenten gegeven waarom de brief niet aan Paulus toegeschreven kan worden. Een van deze argumenten betreft het veelvuldig gebruik van *hapax legomena*, woorden die in de overige delen van het Nieuwe Testament niet gebruikt worden, en van woorden die weliswaar in het Nieuwe Testament voorkomen, maar niet in de brieven van Paulus.[574] Ook ontbreken er in de brief woorden die door

565 Lukas Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (THKNT 10/I; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012), 51. Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKKNT; Zürich: Benziger Verlag Zürich, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), 19.

566 Walter L. Wilson, *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians* (NovTSup 88; Leiden: Brill, 1997), 16.

567 Arthur G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon* (New International Biblical Commentary 10; Peabody: Hendrickson, 1995), 3. Buiten het jaar 61 wordt ook het jaar 60 genoemd als mogelijk jaartal van de aardbeving. Zie bijvoorbeeld: Joseph Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief* (NEchtB 10/12; Würzburg: Echter, 1987), 53 die spreekt over het jaar 60/61. Ook Wilson, *The Hope of Glory*, 16 noemt de periode 60-61.

568 Wilson, *The Hope of Glory*, 16.

569 In het vervolg van de brief wordt Timoteüs echter niet meer genoemd en spreekt Paulus alleen over zichzelf, bijvoorbeeld in 1:23. Zie ook: Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 6.

570 Loren T. Stuckenbruck, "Colossians and Philemon," in *The Cambridge Companion to St. Paul* (ed. James D.G. Dunn; Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 116-117.

571 Troy W. Martin and Todd D. Still, "Colossians," in *The Blackwell Companion to the New Testament* (ed. David E. Aune; Malden: Blackwell, 2010), 488-489.

572 Stuckenbruck, "Colossians and Philemon," 117. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 54-55.

573 Martin and Still, "Colossians," 488.

574 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 9. Voor een overzicht van de mogelijke *hapax legomena*: zie Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 33. De brieven die zonder twijfel worden toegeschreven aan Paulus zijn de Brief aan de Romeinen, de Eerste brief aan de Korintiërs, de Tweede brief aan

Paulus graag gebruikt worden en worden andere woorden juist vaker gebruikt dan door Paulus zelf.[575] Daarnaast wijkt de stijl van de brief enigszins af van de stijl van de brieven van Paulus[576] en kunnen er theologische verschillen met deze brieven gevonden worden.[577]

Als men vasthoudt aan het auteurschap van Paulus, kan men dit onder andere onderbouwen door te stellen dat de bovengenoemde verschillen in woordenschat, stijl en theologie voortkomen uit het feit dat Paulus in de brief ingaat op de specifieke situatie in de gemeente in Kolosse, en/of door te wijzen op de veranderde situatie in Paulus' leven, bijvoorbeeld zijn gevangenschap, zijn hogere leeftijd of de ontwikkeling van zijn eigen gelovig denken.[578]

3.2 Datering en plaats van ontstaan

De datering van de brief is afhankelijk van aan wie de brief wordt toegeschreven.[579] In de brief vertelt Paulus dat hij schrijft tijdens zijn gevangenschap (4:3.18 en zie tevens 4:10 en 1:24)[580] en als men aanneemt dat Paulus de auteur is van de brief, stelt men dat Paulus de brief schreef ten tijde van zijn gevangenschap in Efeze tussen 52-55, in Caesarea in het jaar 56 of in de periode 58-60, of in Rome rond het jaar 60 of in het begin van de jaren zestig van de eerste eeuw.[581]

Als men aanneemt dat de brief geschreven is door een leerling of volgeling van Paulus wordt een latere ontstaansperiode genoemd, namelijk na de dood van Paulus, in de jaren zeventig of tachtig van de eerste eeuw.[582] Als plaats van ontstaan wordt veelal Efeze voorgesteld, daar de auteur, zo blijkt uit de brief, kennis heeft van de situatie in Kolosse, Efeze en Kolosse op redelijk dichte afstand van elkaar lagen, en er tevens vermoed wordt dat de Paulijnse school in Efeze gevestigd was.[583]

3.3 Doel van de brief

In de brief komen minimaal drie redenen naar voren waarom hij geschreven is. Ten eerste wil de auteur ingaan op de problemen binnen de gemeente van Kolosse: de

---

Korintiërs, de Brief aan de Galaten, de Brief aan de Filippenzen, de Eerste brieft aan de Tessalonicenzen, en de Brief aan Filemon. Zie: Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 6.

575 Markus Barth, Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary* (translated by Astrid B. Beck; AB 34b; New York: Doubleday, 1994), 57-59.

576 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 9. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 54.

577 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 54.

578 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 54.

579 Martin, Still, "Colossians," 491.

580 Stuckenbruck, "Colossians and Philemon," 116.

581 Martin and Still, "Colossians," 491-492. Barth en Blanke, *Colossians*, 126. Stuckenbruck, 116. De hier genoemde auteurs geven niet precies dezelfde jaartallen. Zo wordt voor de periode in Efeze zowel de periode 52-54 als de periode 53-55 gegeven, voor de periode in Ceasarea zowel het jaartal 56 als de periode 58-60 en voor de periode in Rome het jaar 60 maar ook de periode 60-62 of 61-63.

582 Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 51. Wilson, *The Hope of Glory*, 22.

583 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 55. Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 51. Wilson, *The Hope of Glory*, 21.

gelovigen kunnen misleid worden door bepaalde redeneringen. Dit wordt aangegeven in 2:4 en verder uitgewerkt in 2:8-23. Ten tweede biedt de brief de mogelijkheid om Tychikus, de bezorger van de brief, de gelovigen in Kolosse te vertellen over de situatie van Paulus (2:1; 4:18). Ten derde dient de brief ook voorgelezen te worden aan de gelovigen in Laodicea die tevens een eigen brief ontvangen (4:16).[584]

Daar de verzen 2:8-23 gericht zijn tegen de drogredeneringen (2:4), in vers 8 aangeduid als φιλοσοφία, is de dominante tendens (geweest) de brief te beschouwen als een polemiek. In recente studies wordt echter gesteld dat de brief een vermaning en aanmaning is hoe men dient te leven.[585]

In de brief komt niet naar voren of de voorstanders van de φιλοσοφία uit de kerkelijke gemeenschap zelf komen, uit een rivaliserende joodse of heidense religieuze groepering, of er buiten staan.[586] Ook binnen de exegese verschilt men van mening: er wordt zowel beargumenteerd dat de polemiek gericht is tegen christelijke joden, als tegen joden of tegen een vorm van syncretisme.[587]

3.4 Belang van auteurschap en datering voor dit onderzoek

Uit het bovenstaande kan opgemaakt worden dat niet met zekerheid gezegd kan worden door wie de brief geschreven is en wanneer en waar dit heeft plaatsgevonden. Ook de vraag wat het doel is van de brief wordt verschillend beantwoord. Wat met zekerheid gezegd kan worden, is dat de brief Paulijnse invloeden kent en geschreven is in de periode tussen de jaren vijftig en negentig van de eerste eeuw. Binnen dit onderzoek is het niet zozeer van belang om te weten of Paulus zelf de brief heeft geschreven, of dat een volgeling of leerling hiervoor verantwoordelijk is, maar om vast te kunnen stellen dat de auteur het cognitieve wereldbeeld deelde van de eerste christenen in Klein-Azië. Paulus en zijn leerlingen en volgelingen leefden immers binnen hetzelfde milieu en werden beïnvloed door hetzelfde religieuze gedachtegoed, en dit (religieuze) milieu

584 Stuckenbruck, “Colossians and Philemon,” 117.
585 Martin and Still, “Colossians,” 497.
586 Stuckenbruck, “Colossians and Philemon,” 119.
587 Zo meent Stuckenbruck, “Colossians and Philemon,” 120-121 dat gezien de in de brief genoemde elementen van de leer, die volgens Stuckenbruck uit de joodse traditie komen of daardoor gevormd zijn, het gaat om christenen die bepaalde joodse gebruiken en ascetisch-mystieke tradities hadden overgenomen en aldus mogelijk christelijke joden waren. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 76 stelt dat de leer gnostische, joodse en elementen uit de mysteriereligies kent, die men probeert samen te voegen tot een nieuwe religie, zodat er sprake is van syncretisme. Allan R. Bevere, *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians* (JSNTSup 226; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), 28-29, 43, 45 geeft echter aan dat het gaat om joden. De gehele brief heeft een joods karakter: juist door joodse thema’s en standpunten te gebruiken, kan hij de joodse leer in Kolosse weerleggen. Er zijn inderdaad andersoortige elementen in de tekst, maar het is moeilijk te definiëren van welke andere stroming, bijvoorbeeld Platonisme, zij zijn. Dergelijke elementen waren ook opgenomen in het jodendom van die tijd en van syncretisme is aldus geen sprake. De visie van Wilson, *The Hope of Glory*, 35 sluit hierbij aan: hij stelt, in navolging van anderen, dat de leer de vorm heeft van de ascetisch-mystieke vroomheid van joodse apocalyptici, die ook naar voren kom in Hellenistisch-joodse teksten zoals 1 en 2 Henoch, 4 Ezra en 2 en 3 Baruch. Dit verklaart namelijk zowel de joodse als de kosmologische, mystieke en ascetische elementen van de leer die naar voren komen in de brief.

wordt weerspiegeld in de brief. Het bestuderen van dit milieu is aldus belangrijker als men wil nagaan hoe het woord εἰκών gebruikt wordt, dan te kunnen concluderen door wie de brief precies geschreven is.

Gezien de argumenten die gegeven kunnen worden tegen de visie dat Paulus de auteur van de brief is, ben ik van mening dat de brief geschreven is na de dood van Paulus door een van zijn leerlingen of volgelingen. Ik zal echter in dit onderzoek uitgaan van een christelijke auteur die schreef in het tweede deel van de eerste eeuw, zonder deze auteur specifiek als leerling of volgeling van Paulus te benoemen.

4. Status quo van het onderzoek naar de betekenis van het woord εἰκών in Kolossenzen 1:15

4.1 Inleiding

In deze paragraaf zal bestudeerd worden hoe in het Bijbelonderzoek vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw, toen het aantal publicaties over Kolossenzen toenam, de betekenis van het woord εἰκών in de brief geïnterpreteerd is. De nadruk zal liggen op publicaties die verschenen zijn vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw, zoals ook met betrekking tot de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת met name de visies vanaf deze periode bestudeerd zijn (zie paragraaf 4 van hoofdstuk 3). Evenals bij het zojuist genoemde overzicht worden vergelijkbare visies bij elkaar gezet. Voor zover mogelijk is een onderscheid gemaakt tussen onderzoek naar Kol. 1:15 en naar 3:10. Als door exegeten beide teksten als één geheel of in relatie tot elkaar behandeld worden, worden deze visies besproken in de weergave van het onderzoek naar Kol. 1:15.[588] De vraag wie Kolossenzen geschreven heeft, wordt alleen behandeld indien dit vraagstuk van belang is binnen de betreffende visie. Ter bevordering van de leesbaarheid van de tekst, zal ik, indien dit passend is in de tekst, niet het woord εἰκών gebruiken, maar de vertaling 'beeld'. Tevens zal ik de frase 'beeld van God' weergeven in het Nederlands in plaats van in het Grieks. Deze Nederlandse vertalingen zijn mogelijk, daar de consensus is dat het woord εἰκών als 'beeld' vertaald moet worden. De verschillende opvattingen ten aanzien van dit woord hebben namelijk geen betrekking op de letterlijke betekenis, maar op verdere interpretatie ervan.

4.2 Interpretaties van de jaren zestig tot en met tachtig van de vorige eeuw

Allereerst zullen enkele publicaties besproken worden die verschenen zijn in de jaren zestig, zeventig of tachtig van de vorige eeuw, ten einde een indruk te krijgen op welke wijzen het begrip εἰκών begrepen werd. Het commentaar op Kolossenzen van Charles F.D. Moule verscheen voor het eerst in 1957 en werd herdrukt in 1958 en in 1962. Moule

588 Het betreft de visies van Conzelmann, Schwanz, Bruce en Bird. Alleen de visies van Clines en Van Kooten ten aanzien van Kol. 1:15 wordt besproken bij Kol. 3:10, daar in de bespreking van hun visies uitgebreider wordt ingaan op 3:10 dan op 1:15.

geeft aan dat de beschrijving van Christus in Kol. 1:15-23 sterk lijkt op de beschrijvingen van de Wijsheid, de Geest of het Woord van God in de joodse Wijsheidsliteratuur (Job 28; Ps. 33; Spr. 8; Wijsh. 7). Hij verwijst hier naar de visie van Davies die stelt dat binnen het jodendom de Thora nauw verbonden was met de Wijsheid en dat daarom Paulus, aangezien hij Christus als de nieuwe Thora ziet, hem ook als de Wijsheid beschrijft. Dat Christus εἰκών van de onzichtbare God is, wil zeggen dat hij de manifestatie is van de onzichtbare God die gevonden kan worden in de schepping (Rom. 1:20) en in de mens. Als de mens geschapen is 'in het beeld van God'[589] (Gen. 1:26; 1 Kor. 11:7; 2 Kor. 3:18; Kol. 3:10 en vergelijk Jak. 3:9), dan is Christus het perfecte beeld en de gelijkenis van God, terwijl gemaakte beelden van God beschouwd moeten worden als afgodsbeelden. Er kunnen overeenkomsten gevonden worden met hoe Philo de Wijsheid en de Logos als εἰκών van God beschrijft (*Legum allegoriae* 1.43, *De confusione linguarum* 97, 147) en mogelijk waren deze beschrijvingen bekend bij Paulus.[590]

William Barclay (1963) beschrijft dat het woord εἰκών een kopie, reproductie of replica aanduidt. Het woord kende twee specifieke vormen van gebruik. Ten eerste duidde het een afbeelding of tekening van iemand aan. Ten tweede werd het woord gebruikt in relatie tot handelstransacties. In de documenten bij een dergelijke transactie werd een gedetailleerde en herkenbare beschrijving van de persoon gegeven. Deze beschrijving werd aangeduid als een εἰκών. Dat Jezus εἰκών van God genoemd wordt, wil aldus zeggen dat hij het perfecte beeld van God vormt. Hij maakt de onzichtbare God zichtbaar; door naar hem te kijken, weten we wie God is. Het woord εἰκών zegt aldus allereerst dat Jezus God afbeeldt. Maar gezien God onzichtbaar is, vormt Jezus ook zijn openbaring. Als we naar Jezus en zijn optreden kijken, zien we hoe God is.[591]

In zijn commentaar op Kolossenzen uit 1974 stelt Josef Ernst dat de frase 'beeld van God' ook in de Griekse filosofie gevonden kan worden, maar dat in de brief waarschijnlijk sprake is van joodse invloed uit de Hebreeuwse Bijbel. Christus wordt dan, als tweede Adam, als beeld van God beschreven. Er wordt echter, in tegenstelling tot de Hebreeuwse Bijbel, gesproken over de onzichtbare God, waar het hellenistische karakter van de tekst uit blijkt. Het hellenistische jodendom biedt de mogelijkheid om te spreken over de pre-existentie van Christus, wat hier uitgedrukt wordt door hem aan te duiden als beeld. In de joodse Wijsheidsleer (Wijsh. 7:26) en bij Philo (*Legum allegoriae* 1.43, 3.96-103, *De confusione linguarum* 146, *Quod Deus sit immutabilis* 142) wordt gesproken over de Wijsheid als beeld van God en dat wordt hier toegepast op Christus. Christus is voor de gelovigen het beeld van God, in wie God toegankelijk is.

589 De aanhalingstekens worden gebruikt door Moule.

590 C.F.D. Moule, *The Epistles of Paul The Apostle to The Colossians and to Philemon* (CGTC; Cambridge: University Press, 1962), 58-59, 62-63. Moule beschouwt Paulus als auteur van de brief. Zie: Moule, *The Epistles of Paul The Apostle to The Colossians and to Philemon*, 13.

591 William Barclay, *The All-Sufficient Christ: Studies in Paul's Letter to the Colossians* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), 59-60.

God laat in Christus zijn gezicht oplichten. Christus als beeld staat aan de kant van de schepper; Christus lijkt op God zoals een spiegelbeeld of evenbeeld op het origineel. Het gaat aldus om de pre-existentie van Christus, zo meent Ernst.[592]

Ook Eduard Schweizer (1976) geeft aan dat in de perikoop de pre-existentie van Christus, die de middelaar vormt van de schepping, centraal staat. Hoe kan deze Christus echter het beeld van God zijn? Men was van mening dat een beeld niet louter het uiterlijk weergeeft van diegene die afgebeeld is, maar dat in het beeld de gerepresenteerde aanwezig is. Dat Christus deelneemt aan de schepping, onderscheidt hem van de schepping en juist daarin is hij als beeld van de onzichtbare God diens openbaring. Men kan de schepping niet werkelijk als werk van de schepper erkennen zonder Christus. Het idee van Christus als tweede Adam speelt nauwelijks een rol; het gaat hier om 'beeld van God' in de zin van 'representant' of 'manifestatie van God'. Dat betekent echter dat Christus op een andere manier beeld van God is dan dat de nieuwe mens naar het beeld van God vernieuwd wordt (Kol. 3:10).[593]

Hans Conzelmann, wiens commentaar eveneens verscheen in 1976, is van mening dat de titel 'beeld van God' niet wil zeggen dat Christus een werkelijk beeld is. In de frase speelt het joodse denken over God en over openbaring een rol. Daar in het jodendom sterk benadrukt werd dat God transcendent is, was de vraag belangrijk hoe de mens in de wereld iets van God kon weten. Dit was mogelijk door middel van middelaars door wie God zich bekendmaakte. Een van deze middelaars was de Wijsheid, maar bij Philo hebben ook het Woord en het Beeld deze functie. Deze begrippen worden hier door de christelijke theologie gebruikt om Christus als openbaarder aan te kunnen duiden. Christus als beeld van God is echter wel pre-existent en gaat vooraf aan de schepping, evenals de Wijsheid.[594]

Peter Schwanz (1979) stelt dat in Kol. 1:15 het woord εἰκών de betekenis heeft van evenbeeld en aldus de wezensgelijkheid tussen Christus en God aanduidt. In 3:10 wordt de nieuwe mens, die aangetrokken moet worden, vernieuwd naar het beeld van deze die hem geschapen heeft. Dit betekent echter niet alleen dat men vernieuwd wordt naar het beeld, maar ook als beeld. Het evenbeeld van God is namelijk Christus en de mens, als nieuwe mens, wordt naar Christus vernieuwd. Hierdoor wordt de nieuwe mens zelf evenbeeld van God.[595]

---

592 Josef Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT; Regensburg: Friedrich Pustet Regensburg, 1974), 166-167.

593 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 56-58.

594 Hans Conzelmann, "Der Brief an die Kolosser," in *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (Hgs. Jürgen Becker, Hans, Conzelmann, Gerhard Friedrich, 14. Auflage; NTD 8; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976), *183*.

595 Peter Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979), 19-20, 51.

Schwanz geeft een overzicht van overeenkomsten en verschillen tussen het gebruik van het begrip εἰκών door Paulus[596] en in andere contemporaine bronnen. Hoewel de betekenis van Philo niet onderschat moet worden, kan men echter niet stellen, aldus Schwanz, dat Paulus direct afhankelijk is van Philo, maar eerder dat zij beiden beïnvloed zijn door de gnostiek. Toch ziet Schwanz ook duidelijke verschillen tussen de gnostiek en Paulus en hij concludeert dat Paulus weliswaar gebruik heeft gemaakt van de gnostiek, maar dat van een christelijke gnostiek in zijn werk geen sprake is.[597]

De vraag is echter, aldus Schwanz, in hoeverre Gen. 1:26 en verder een rol speelt voor Paulus. Beeld-van-God-zijn krijgt een christologisch-eschatologische betekenis, waarbij de nadruk ligt op ethiek: de nieuwe mens moet zich richten op een bepaalde levenswandel. In Gen. 1:26-27 is volgens Schwanz niet helder wat de termen צֶלֶם en דְּמוּת precies betekenen; het is alleen duidelijk dat zij aanduiden dat er sprake is van een overeenstemming tussen God en mens. Dit punt van overeenstemming wordt in het jodendom, met name in het Rabbijnse jodendom, geïnterpreteerd als het persoonlijke, morele leven en het volgen van de wet. Beeld-van-God-zijn wordt beschouwd als doel of taak. Deze ethische interpretatie kan ook bij Paulus gevonden worden.[598]

Joachim Gnilka noteert in zijn commentaar uit 1980 dat in Kol. 1:15, hoewel het woord εἰκών gebruikt wordt, niet verwezen wordt naar Gen. 1:26 en Christus hier niet als tweede Adam wordt voorgesteld. Dit leidt Gnilka af uit de kosmische, universele visie van de tekst en het feit dat God als onzichtbaar wordt aangeduid. Van belang is volgens Gnilka Philo's beschrijving van de Logos als beeld van God (*Legum allegoriae* 1.43). Als tweede god staat de Logos tegenover de wereld en vormt hij de middelaar van de schepping. De wereld is aldus naar zijn beeld geschapen en vormt het beeld van het beeld. Als εἰκών van God is Christus de aanwezigheid van God in de wereld. Dit komt naar voren in zijn macht om te scheppen. Als beeld van God maakt hij geen deel uit van het aardse, maar staat hij volledig aan de kant van God. εἰκών van God is Christus als de pre-existente, die voor de schepping reeds bij God bestond.[599]

Frederick F. Bruce (1984) is van mening dat de omschrijving van Christus als beeld van God wil zeggen dat in hem de aard en het wezen van God onthuld worden, waardoor het onzichtbare zichtbaar wordt. Hoewel door de zonde het beeld van God in de mens beschadigd is, blijft de mens binnen de schepping het beeld en de luister van God (1 Kor. 11:7). Dit beeld van God in de mens is een kopie of weerspiegeling van het oerbeeld van God, namelijk Christus. In Kol. 3:10 wordt gesteld dat de nieuwe

10

596 Het betreft hier alle vindplaatsen in de Paulijnse en Deutero-Paulijnse brieven. De vraag of Kolossenzen wel of niet van de hand van Paulus is, wordt door Schwanz niet behandeld.

597 Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, 21, 22-24, 26, 36-38.

598 Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, 41-42, 45-47.

599 Joachim Gnilka, *Der Kolosserbrief* (HTKNT X.1; Freiburg im Breisgau: Herder, 1980), 59-63.

mens, die vrij is van zonden, vernieuwd wordt naar het beeld van zijn schepper. De doctrines van de mens als geschapen naar het beeld van God en die van de incarnatie van Christus, hangen sterk met elkaar samen: juist doordat in de schepping het beeld van God gevonden kan worden, kan Christus incarneren als mens en in zijn mens-zijn de glorie van de onzichtbare God laten zien.[600]

Geconcludeerd kan worden dat er verschillende betekenissen voor het begrip εἰκών gegeven worden, die dicht bij elkaar liggen: Christus vormt als εἰκών Gods manifestatie, onthulling, openbaring of aanwezigheid, of diens representant. Volgens Schwanz duidt het woord εἰκών een wezensgelijkheid tussen God en Christus aan. In het merendeel van de visies wordt verwezen naar de beschrijvingen van de Wijsheid of de Logos in de joodse Wijsheidsliteratuur en door Philo, waarin zij als openbaring of middelaar van God worden voorgesteld. Hierbij wordt door Schweizer en Gnilka verwezen naar de rol van de Logos als middelaar bij de schepping. Door verschillende exegeten wordt opgemerkt dat het bij Christus als εἰκών van God gaat om de pre-existente Christus, die reeds voor de schepping bij God bestond.

4.3 Hedendaagse interpretaties

4.3.1. Parallellen met het hellenistische jodendom: de beschrijving en functie van de Wijsheid en de Logos toegepast op Christus

Ook in het onderzoek dat de laatste dertig jaar heeft plaatsgevonden, wordt verwezen naar de beschrijvingen van de Wijsheid en de Logos binnen het hellenistische jodendom. Zo verwijst Loren T. Stuckenbruck naar de beschrijving van de Wijsheid als beeld van God (Wijsh. 7:26).[601] Roy Yates stelt dat in het jodendom de transcendentie van God benadrukt werd. Door te spreken over de Wijsheid, kon men spreken over Gods handelingen binnen de schepping. In de hymne wordt de rol van de Wijsheid in de schepping en de verlossing toegepast op Christus.[602]

Ook Blenkinsopp geeft aan dat Christus beschouwd wordt als de Wijsheid. In Wijsh. 8:1 wordt de Wijsheid, zo legt Blenkinsopp uit, beschouwd als degene die alles bestuurt. De achtergrond van deze visie wordt gevormd door de leer van de Stoa, waarin gesteld werd dat de Logos beschouwd kon worden als het principe van de kosmische orde. In Kol. 1:15 wordt de functie van de Wijsheid of de Logos overdragen

600 F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 57-58.

601 Zie Stuckenbruck, “Colossians and Philemon,” 123-124.

602 Roy Yates, *The Epistle to the Colossians* (Epworth Commentaries; London: Epworth, 1993), 18, 22. In paragraaf 2.2 van hoofdstuk 11, waarin de semantische analyse van Kol. 1:9-23 is opgenomen, wordt uitgelegd dat de auteur van de brief in de verzen 15-20 gebruik maakt van een reeds bestaande hymne, die door hem is aangepast.

op Christus: Christus is als het principe van de samenhang en orde van de kosmos, de belichaming van de goddelijke Wijsheid.[603]

Samuel Vollenweider heeft een vergelijkbare visie. In Gen. 1, zo meent Vollenweider, krijgt de mens als beeld van God zijn positie binnen het scheppend handelen van God, terwijl in Kol. 1 de kosmische Christus als beeld van God de schepping haar vorm geeft. Christus heeft hier de positie die in het jodendom wordt toegeschreven aan de Wijsheid, het geheim van de orde van de wereld, of aan de pre-existente Thora die door God voor aanvang van de schepping wordt geraadpleegd.[604]

Beetham beschouwt Kol. 1:15 niet als directe allusie op Gen. 1:26-27, maar als secundaire echo. De titel die aan Christus gegeven wordt, is in de eerste plaats een verwijzing naar het goddelijke Woord of de Wijsheid, waarbij, zoals bij Philo zichtbaar is (*Legum allegoriae* 1.43, 3.96), gebruik is gemaakt van Gen. 1:26-27. Dat de allusie in eerste instantie betrekking heeft op het goddelijke Woord of op de Wijsheid in plaats van op Gen. 1:26-27, komt volgens Beetham naar voren in vers 16. Hierin wordt namelijk aangegeven waarom Christus als zodanig benoemd kan worden: in hem, door hem en voor hem werd alles geschapen. Adam is echter niet de middelaar bij de schepping en hij wordt ook nergens zo beschreven in joodse literatuur, waardoor Christus hier niet als laatste Adam kan worden gezien. Het idee van een gepersonifieerde Wijsheid komt echter in veel joodse literatuur voor. Hierbij wordt bovendien God altijd beschouwd als de schepper en de Wijsheid of het Woord als middelaar. Dat is ook hier het geval: het werkwoord ἐκτίσθη in vers 16a is een *passivum divinium*; God heeft alles geschapen.[605]

Georg Strecker en Friedrich Wilhelm Horn stellen dat het woord εἰκών niet alleen wil zeggen dat Christus het beeld (*Abbild*) vormt van God, maar tevens het archetype of platoonse idee (*Urbild*) van God. Als een van de goddelijke personen, wat met de term hypostase wordt aangeduid, representeert Christus God. Hij is daarom pre-existent. Hij bestond reeds voor de schepping en vormt de middelaar van de schepping (vers 16). De frase 'beeld van de onzichtbare God' kan herleid worden tot Gen. 1:26-27, maar heeft in de tekst een hellenistische betekenis gekregen. Hierbij is met name de beschrijving van de Logos en de Wijsheid door Philo (*Legum allegoriae* 1.43, 1.65) van invloed geweest.[606]

603 Blenkinsopp, *Creation, un-creation, re-creation*, 186.

604 Samuel Vollenweider, *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 55, 62-63.

605 Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 125, 131-133. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 250 merkt echter op dat in Kol. 1:15-20 Christus als doel van de schepping beschreven wordt (vers 16) en als 'beeld van God' (vers 15) waardoor er gealludeerd wordt op Spr. 8. De taal die hier gebruikt wordt, is echter gebaseerd op Gen. 1 waarin de mens, die gemaakt is naar het beeld van God, Gods vertegenwoordiger en plaatsvervanger is. Dit idee komt ten aanzien van Christus naar voren in Kol. 1, versterkt door Christus ook als de eerstgeborene te omschrijven. Christus als 'beeld van God' is de soevereine representant van God. Hoewel aldus volgens Beetham van een secundaire echo sprake is, meent hij dat de betekenis van Gen. 1:26-27 wel van belang is voor de betekenis van Kol. 1:15.

606 Georg Strecker and Friedrich Wilhelm Horn, *Theology of the New Testament* (trans. M. Eugene Boring; Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 552-554.

James D.G. Dunn meent dat in Kol. 1:15 het woord ἀόρατος van belang is. Binnen het jodendom staat centraal dat men God niet kan aanschouwen. Zo stuurt God bijvoorbeeld een engel om met mensen te kunnen communiceren en is er sprake van een beeldverbod. Dit sluit aan bij het onderscheid in de hellenistische wereld tussen de zintuiglijk waarneembare wereld en de ideeënwereld. God en de ideeënwereld zijn echter bereikbaar door middel van het idee εἰκών. Zo is voor Plato de kosmos het zichtbare beeld van God. Dat in het jodendom de mens gezien werd als beeld van God speelt hier nauwelijks een rol, hoewel een Adam-christologie in andere Paulijnse brieven wel voorkomt. Wat hier met name van belang is, aldus Dunn, is de goddelijke Wijsheid die in het hellenistische jodendom als 'beeld van God' wordt voorgesteld. De Wijsheid en de Logos, die vaak als equivalenten van elkaar worden gebruikt, vormen Gods zelf-openbaring, waardoor hij gekend kan worden (vergelijk Kol. 1:9-10). Zij vormen dus niet louter middelaars, maar zijn personificaties van God die God gebruikt voor interactie met de schepping. Zoals ook de Thora geïdentificeerd wordt met de goddelijke Wijsheid, wordt hier Christus als zodanig geïdentificeerd.[607]

Michael Wolter en Helmut Merklein geven beiden aan dat Christus als zoon niet het beeld van God is in de zin dat hij de onzichtbare God zichtbaar maakt. Hij behoort niet tot het bereik van de schepselen, maar staat aan de zijde van God en gaat boven de wereld uit. Christus wordt aldus ook niet als tweede Adam voorgesteld, hoewel er verwezen wordt naar Gen. 1:26.[608]

Merklein stelt dat, hoewel er verwezen wordt naar Gen. 1:26, de religieus-historische en filosofische achtergrond totaal anders is. In de Hebreeuwse Bijbel wordt in Gen. 1:26 de mens als beeld van God geschapen[609] en dit wil zeggen dat hij op aarde God vertegenwoordigt en heerst over de dieren. Het gaat hier om zichtbare representatie. In de Septuaginta staat echter dat de mens naar het beeld van God geschapen wordt. Hier is, evenals in Kol. 1:15, sprake van de platoonse Ideeënleer die in het hellenistische jodendom verbonden werd aan de scheppingsleer. De geestelijke wereld, waarvan de zintuiglijk waarneembare wereld het beeld vormt, wordt binnen de scheppingsleer het beeld, het idee van God of oerbeeld, op basis waarvan God de mensen geschapen heeft. Dit is verder uitgewerkt bij Philo: het beeld van God is de Logos en door hem is de hele wereld geschapen (*De specialibus legibus* 181). Het beeld in Gen. 1:26 in de Septuaginta, naar wie de mens geschapen werd, is in Kol. 1:15 het

607 James D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 87-89. Dunn is van mening dat de brief waarschijnlijk niet door Paulus is geschreven. Zie: Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 35.

608 Helmut Merklein, "Christus als Bild Gottes im Neuen Testament," in *Die Macht der Bilder* (Hgs. Marie-Theres Wacker und Günter Stemberger; JBTh 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999), 49. Michael Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 12; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Würzburg: Echter Verlag, 1993), 76.

609 Merklein geeft aan dat er sprake is van een *beth essentiae*. Zie: Merklein, "Christus als Bild Gottes im Neuen Testament," 59-60.

pre-existente en in hem, door hem en voor hem is alles geschapen. Het gaat aldus in Kol. 1:15 niet om een zichtbare representatie, zoals in de Hebreeuwse Bijbel, maar om de manifestatie en aanwezigheid van God in geestelijke zin.[610]

Merklein merkt echter op dat het in vers 18, daar Christus in dit vers wordt aangeduid als de eerstgeborene uit de dode, gaat om de menselijke Christus en niet langer om de pre-existente Christus zoals in vers 15. Bij het begrijpen van de hymne moet aldus niet de platoonse filosofie en het gebruik hiervan door Philo als uitgangspunt genomen worden: de filosofische concepten krijgen een andere betekenis, daar ze op de aardse Christus worden toegepast. De eerdere beschrijving van Christus als beeld van God verliest hierdoor niet haar betekenis, maar kan verder toegespitst worden. Christus blijft het onzichtbare beeld van de onzichtbare God, die alleen de gelovigen kunnen aanschouwen. Maar het gaat niet zozeer om de historische Jezus, maar om de bij de gelovigen in gedachten aanwezige Jezus die daadwerkelijk geleefd heeft. Hij is het beeld van God die God niet alleen vertegenwoordigt, maar hem daadwerkelijk manifest en present maakt.[611]

Wolter stelt dat Christus het beeld van de onzichtbare God is, hoewel hij aan deze onzichtbaarheid deel heeft, daar hij als eerstgeborene vóór de gehele schepping, de pre-existente middelaar van de schepping is. Wolter verwijst hierbij naar de beschrijving van de Wijsheid als beeld van God (*Legum allegoriae* 1.43) en als pre-existente middelaar van de schepping (Spr. 3:19; 8:22; Wijsh. 7:21; 9:1; Sir. 1:4; 24:9, *De fuga et inventione* 109, *De virtutibus* 62, *Quis rerum divinarum heres sit* 199; *Questiones in Genesim* 4.97).[612]

4.3.2. De doorwerking van Genesis 1:26-27

4.3.2.1. Inleiding

Verscheidene exegeten wijzen op een doorwerking van Gen. 1:26-27. Door een aantal van hen wordt hierbij aangegeven dat de mogelijke parallellen met het hellenistisch-joodse denken of het Grieks-filosofische denken, niet vastgesteld kunnen worden, niet van belang zijn of van geringe betekenis zijn.

4.3.2.2. Markus Barth en Helmut Blanke: Christus als soevereine heerser

Barth en Blanke geven aan dat het woord εἰκών een figuratief beeld aanduidt, wat het uiterlijk van een persoon of ding weergeeft. Het woord kan tevens gebruikt worden als het gaat om de weergave van iemands zijnde of essentie, maar ook betrekking hebben op een zichtbare representatie van het betreffende wezen waarbij de representant deelt in dit wezen. Deze betekenis van het woord εἰκών kan bijvoorbeeld gevonden worden binnen de platoonse kosmologie, waarin de kosmos beschreven wordt als het

610 Merklein, “Christus als Bild Gottes im Neuen Testament,” 59-61.
611 Merklein, “Christus als Bild Gottes im Neuen Testament,” 64-65.
612 Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, 76.

zichtbare beeld van een verstandelijk kenbare god. Dit idee zou in Kol. 1:15 toegepast worden op Christus.[613]

Deze uitleg past echter niet in dit vers, aldus Barth en Blanke, aangezien Christus niet wordt aangeduid als beeld omdat hij God laat zien of deel heeft aan diens zijnde, maar omdat hij de eerstgeborene is over de gehele schepping. Deze beide titels die aan Christus gegeven worden, zijn nauw verbonden met elkaar, daar ze beide gegrond en uitgelegd worden op basis van vers 16. Ze houden beide direct verband met de schepping. Het begrip εἰκών duidt niet voornamelijk Christus' relatie met God aan, maar met de gehele schepping. In tegenstelling tot de visie van Plato waarin de kosmos beschouwd wordt als het waarneembare beeld van god, wordt in Kol. 1:15 degene het beeld van God genoemd die in contrast staat met de kosmos, omdat de wereld door hem geschapen is.[614]

De context maakt het waarschijnlijk, zo concluderen Barth en Blanke, dat het woord εἰκών hier een functie aanduidt, evenals in Gen. 1:26-28; namelijk het goddelijk mandaat om te heersen over de aarde. Deze interpretatie wordt ondersteund door 2 Kor. 4:4. Dit is de enige plaats in het Paulijnse corpus naast 1 Kol. 1:15 waarin het goddelijk beeld van Christus besproken wordt. In 2 Kor. 4:5 komt naar voren dat Christus de Heer is en omwille van hem zijn de gelovigen de dienaren van God. Het is dus mogelijk dat zowel de term εἰκών als de term πρωτότοκος de soevereine positie van Christus in de kosmos verkondigen.[615]

Dat Christus echter εἰκών van de onzichtbare God is, gaat niet tegen deze visie in. Als er namelijk gekeken wordt naar de betekenis van 'de onzichtbare God' in de Hebreeuwse Bijbel wordt duidelijk dat het in eerste instantie niet gaat om de onzichtbaarheid van God en dat hij zichtbaar gemaakt dient te worden, maar dat het binnen de capaciteiten van de mens niet mogelijk is om hem te zien. Dit kan alleen onder bescherming van God. De nadruk ligt aldus op zijn heerlijkheid en zijn macht; de grootsheid hiervan wordt in het vers verkondigd.[616]

4.3.2.3. Gordon D. Fee: Christus als eeuwige Zoon is de ware drager van het beeld van God

Fee stelt dat in Kol. 1:15 wordt weergegeven dat de Zoon zowel een relatie heeft met de Vader als met de schepping. De relatie met God komt tot stand, daar de Zoon diens beeld is. Voor Paulus, die door Fee als auteur van de brief beschouwd wordt, draagt alleen de Zoon de ware gelijkenis met God. Aangezien de rest van de strofe betrekking heeft op de rol van de Zoon binnen de schepping, dient het woord εἰκών begrepen te worden als een verwijzing naar Gen. 1:26.28. Hierbij is impliciet sprake van een Adam-

613 Barth, Blanke, *Colossians*, 195.
614 Barth, Blanke, *Colossians*, 194-195, 248.
615 Barth, Blanke, *Colossians*, 249.
616 Barth, Blanke, *Colossians*, 250.

christologie: de eeuwige Zoon draagt het beeld van God dat eerst door Adam werd gedragen, voordat hij dit verloor als gevolg van de zondeval. Dat van een dergelijke christologie sprake is, komt naar voren in Kol. 3:9 waar we vergelijkbaar taalgebruik vinden: de Kolossenzen worden in ditzelfde beeld vernieuwd, namelijk in het beeld van degene die hen herschapen heeft.[617]

Fee merkt vervolgens op dat ondanks deze duidelijke echo naar Gen. 1, in veel literatuur wordt opgemerkt dat er sprake is van een echo naar het idee van de gepersonifieerde Wijsheid. Fee is echter van mening dat het bewijs voor deze echo summier is. Het woord εἰκών wordt alleen gebruikt in Wijsh. 7:26 en de parallel met Kol. 1:15 is oneigenlijk, daar de Wijsheid niet wordt beschreven als εἰκών van God, maar als εἰκών van zijn goedheid. In Kol. 1 legt Paulus een duidelijke relatie met Gen. 1-2, terwijl het gebruik van het woord εἰκών in Wijsheid, gebruikt wordt als één van de beschrijvingen van de Wijsheid en niet Gen. 1-2 van belang lijkt te zijn, maar de metafoor van een spiegel.[618]

De relatie met de schepping komt tot stand doordat de Zoon ook beschreven wordt als de eerstgeborene van de schepping. Volgens Fee verwijst Paulus hier naar Ps. 89:28 (Ps. 88:28 in de Septuaginta). Tevens is er sprake van een echo van Ex. 4:22-23, waarin de woorden υἱός en πρωτότοκος voor het eerst samen voorkomen. Door middel van beide echo's beschrijft Paulus in Kol.1:15 Christus als Gods eeuwige Zoon, als de ware drager van het beeld van de onzichtbare God, maar ook als de Zoon van David, Gods eerstgeborene, die als gevolg van zijn eeuwig Zoonschap erfgenaam (eerstgeborene) is van de gehele schepping. Ook hier wordt door Fee ontkend dat er sprake is van invloed van de Wijsheidstraditie. Hij geeft aan dat het woord πρωτότοκος tweemaal gebruikt wordt in de Wijsheidsliteratuur, maar niet in relatie tot de schepping. De verwijzing naar Philo, die het woord gebruikt in relatie tot de Logos, is volgens Fee onjuist. Philo gebruikt het woord om aan te geven dat de Logos het eerste is dat geboren wordt van God. Het duidt geen titel aan, zoals in Kolossenzen. Bovendien is het twijfelachtig, zo meent Fee, of Paulus Philo kende en als hij hem kende of hij hem in die mate kende dat hij door hem beïnvloed is.[619]

4.3.2.4. Gregorg K. Beale: Christus als laatste Adam

Beale meent dat Kol. 1:15 een allusie vormt – ten minste gedeeltelijk – op Gen. 1:27. Paulus, die door Beale als auteur wordt verondersteld, verwijst hier volgens Beale mogelijk naar Genesis gezien de verwijzingen naar Gen. 1:28 in de verzen 6 en 10[620] en

617 Gordon D. Fee, "Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story," in *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday* (ed. Sang -Won (Aaron) Son, New York: T&T Clark International, 2006), 201, 213, 215. De hoofdletters bij 'Vader' en 'Zoon' zijn van Fee.

618 Fee, "Old Testament Intertextuality in Colossians," 213-214.

619 Fee, "Old Testament Intertextuality in Colossians," 215-216.

620 Beale, "Colossians," 841-845 is van mening dat in Kol. 1:6.10, gezien het aantal overeenkomstige

gezien het gebruik van het woord υἱός in vers 13. Dit begrip wordt in Genesis, met name in Gen. 5, verbonden aan het idee beeld van God te zijn. In het jodendom, zo geeft Beale aan, wordt er eveneens een relatie gelegd tussen Adam als beeld van God en zijn zoonschap, waarbij soms gesteld wordt dat hij het wezen van de onzichtbare God is, zoals in *Het leven van Adam en Eva* (circa 100 n.Chr.) en in het werk van Philo. Paulus volgt dezelfde interpretatielijn. Christus was reeds voor de schepping in het beeld van God en is dat nu nog steeds: hij weerspiegelt als goddelijk en ideaal mens het beeld van God, zoals Adam en degenen na hem dit hadden moeten doen. Door de benamingen εἰκὼν τοῦ θεου, πρωτότοκος en πρὸ πάντων (de verzen 15 en 17) wordt driemaal aangegeven dat Christus de laatste Adam is, daar deze benamingen voorheen gebruikt werden voor Adam of Adam-figuren na hem die de taak uit Genesis dienden te volbrengen. De termen duiden niet op temporele prioriteit. Bij Adam was het niet van belang dat hij als eerste geschapen werd, maar dat hij geschapen werd om te heersen over de wereld. En zo ontstaat Christus als de eerstgeborene niet als eerste binnen de schepping, maar gaat hij aan de schepping vooraf en staat hij apart van de rest van de schepping.[621]

Beale merkt daarnaast op dat de achtergrond van Kol. 1:15-17 mogelijk gevormd wordt door de wijze waarop de Wijsheid omschreven wordt, maar dat de allusie niet zo duidelijk is als vaak benoemd wordt. Als er van een dergelijke achtergrond sprake is, wil Paulus zeggen dat Christus, en niet langer de Thora, de grootste vorm van goddelijke wijsheid op aarde is. Deze achtergrond kan samengaan met de verwijzing naar Adam, daar een van de taken van de Wijsheid was om te verblijven in Israël en ervoor te zorgen dat de Israëlieten wijsheid in zich hadden en konden heersen over de schepping. Nogmaals geeft Beale echter aan dat in Kol. 1:15 niet alleen de pre-existente Christus,

---

woorden, sprake is van een allusie op Gen. 1:28, hoewel van een geheel andere context sprake is. Paulus verwijst onder andere naar Gen. 1:28, daar dit de oude schepping betreft die hij afzet tegen de nieuwe schepping. Er speelt echter meer, zo is Beale van mening. In Gen. 1:26-28 wordt aan Adam het mandaat gegeven om het beeld van God te weerspiegelen. Deze weerspiegeling is impliciet ontologisch van aard en expliciet functioneel van aard. God heeft de mens zo geschapen, met bepaalde innerlijke kwaliteiten als moraliteit, wilskracht en geestelijke vermogens, om de aarde te kunnen vervullen en erover te heersen. Dat Adam het beeld van God is, impliceert tevens dat hij de 'zoon' van God is, net zoals Adam zelf een zoon krijgt naar zijn gelijkenis en beeld (Gen. 5:3). Dat de mens vruchtbaar moet zijn en de aarde dient te vervullen, wil zeggen dat hij kinderen dient te krijgen die eveneens het beeld van God zijn en als zodanig heersen over de aarde. In Gen. 1-3 komt echter naar voren dat het uitvoeren van deze taak alleen mogelijk is als men gehoorzaam is aan God. Nadat Adam er niet in geslaagd was om Gods opdracht te vervullen, kregen de aartsvaders deze opdracht. Daar er zonde is in de wereld, werd het deel van de opdracht om deze te overheersen. Ook de aartsvaders volbrachten hun taak niet. De opdracht ligt nu voor aan de nieuwe mensheid. De heerschappij over de aarde houdt in dat men op geestelijk niveau de invloed van het kwaad in het hart moet overwinnen. Paulus kan hier verwijzen naar Gen. 1:28 door de rol van Gods woord in Gen. 2-3 aangaande de taak die aan Adam gegeven wordt te benadrukken. In Kol. 1:5-6 komt naar voren dat het woord van God vrucht draagt en groeiende is, zoals Adam het had moeten verspreiden. Deze groei vindt ook plaats in de Kolossenzen zelf. Dit had ook moeten gebeuren bij de eerdere ontvangers van de taak van Adam, maar verloopt beter gezien de komst van Christus. Paulus beschouwt aldus de Kolossenzen als de nieuwe kinderen van God, daar Christus de laatste, nieuwe Adam is.

621 Beale, "Colossians," 284, 851, 954.

net zoals de Wijsheid, het beeld van God is, maar dat Christus nog steeds in dit beeld is en dat een relatie met Gen. 1:27 niet ontkend kan worden.[622]

4.3.2.5. Michael F. Bird: Jezus als nieuwe eschatologische Adam van Gods herschepping

Bird geeft aan dat de parallellen die gevonden worden met de wijze waarop de Wijsheid beschreven wordt en met de omschrijving van de Logos door Philo, niet altijd correct zijn. Zo wordt de Wijsheid vaak beschouwd als geschapen (bijvoorbeeld Spr. 8:22-23), terwijl Jezus geen deel uitmaakt van de schepping. Bird sluit zich meer aan bij de visie dat de hymne een christelijke interpretatie vormt van Gen. 1. De achtergrond wordt gevormd door het joodse geloof in de schepping en het monotheïsme, en er zijn duidelijke verwijzingen naar Gen. 1:26-27. Toch kunnen de parallellen met de joodse Wijsheidtheologie niet ontkend worden. Deze theologie heeft de joodse visies op de schepping beïnvloed, waardoor er overeenkomsten gevonden kunnen worden tussen Kol. 1:15-20, Sirach, Spreuken, Philo en Wijsheid.[623]

Het woord εἰκών in Kol. 1:15 duidt aan dat iets de vorm heeft van iets anders: Jezus heeft dezelfde vorm of vormt het spiegelbeeld van God. Dit komt overeen met onder andere 2 Kor. 4:4. De sleutelbegrippen zijn hier representatie en openbaring. Tevens wordt terugverwezen naar Gen. 1:26-27. Wat het betekent dat Adam en Eva het beeld van God vormen, wordt door exegeten, zo geeft Bird aan, verschillend geïnterpreteerd. Aangezien koningen in het Oude Nabije Oosten het beeld van God waren, kan het aangeven dat de mens, volgens God, koninklijk is. Dit past bij de taak die hij in Gen. 1:26-30 krijgt om te heersen over de aarde en de nadruk die in de hymne ligt op de soevereiniteit van Jezus. Jezus is daarom, als beeld van God, de nieuwe eschatologische Adam van Gods herschepping. Samenvattend geeft Bird aan dat Jezus als beeld van de onzichtbare God, dezelfde vorm heeft als God of met hem overeenkomt, het begin van de nieuwe eschatologische mensheid vormt en in zijn persoon God onthult aan de mensheid.[624]

In Kol. 3:10 wordt verwezen naar 1:15 en naar Gen. 1:26-27. Jezus Christus is het beeld van God en de christenen in wie hij is, worden vernieuwd naar dit beeld. Gods herschepping vindt plaats naar het patroon van Jezus Christus die de gelijkenis van God vormt. Jezus, zo geeft Bird aan, is de nieuwe Adam, namelijk het archetype van de mens, maar tegelijkertijd ook de Messias die als soevereine heer heerst over het Rijk

622 Beale, “Colossians,” 855.

623 Michael F. Bird, *Colossians And Philemon: A New Covenant Commentary* (NCCS; Cambridge: The Lutterworth Press, 2009), 48-49. Tevens geeft Bird aan het niet eens te zijn met de visie dat de achtergrond van Kol. 1:15-20 gevormd wordt door het geloof in een gnostieke verlosser. Het geloof in een dergelijke verlosser is gecreëerd in de Bijbelwetenschap en de hymne kent elementen die niet uit de gnostiek komen, zo stelt Bird. Zie: Bird, *Colossians And Philemon*, 48.

624 Bird, *Colossians And Philemon*, 51-52.

van God. Daarom wordt er zowel naar de oude mens verwezen, die de oude natuur van Adam bevat, als naar de nieuwe mens die men heeft in Christus.[625]

4.3.2.6. Sumney: de interpretatietraditie van Gen. 1:26-27 en de parallel met de beschrijving van de Wijsheid

Door Sumney wordt een doorwerking van de betekenis van Gen. 1:26-27 in de Hebreeuwse Bijbel ontkend. Hij geeft aan dat van een directe verwijzing naar Gen. 1:26-28 geen sprake hoeft te zijn en het vers als gevolg ook als echo benoemd zou kunnen worden. Elementen van een christologie waarin Christus als nieuwe Adam beschreven wordt, ontbreken; de auteur van de brief tracht daarentegen datgene wat gezegd kan worden over de Wijsheid, toe te passen op Jezus. Er wordt vluchtig gebruikgemaakt van interpretaties van Gen. 1:26-28, maar er is hierbij geen sprake van een theologische ontwikkeling van deze interpretaties.[626]

4.3.3. Doorwerking van Genesis 1:26-27 in relatie tot het hellenistische jodendom

4.3.3.1. Inleiding

Er zijn daarnaast Bijbelwetenschappers die in hun bespreking zowel ingaan op de betekenis van Gen. 1:26-27 als op het gebruik van het woord εἰκών binnen het hellenistische jodendom. Beide elementen worden met elkaar verbonden door te verwijzen naar de interpretatie van Gen. 1:26-27 door Philo.[627]

4.3.3.2. Lukas Bormann: Christus is de exclusieve representant van God

Bormann wijst op de betekenis van Gen. 1:26-27 in de Hebreeuwse Bijbel en de doorwerking hiervan in het Nieuwe Testament. Hij stelt dat de polemiek tegen de cultus van andere volkeren uit de tweede tempelperiode doorloopt tot in de tijd van het Nieuwe Testament. Dit is zichtbaar in Rom. 1:23. Hiertegenover staat het evenbeeld van de enige God volgens Kol. 1:15 in een exclusieve positieve betrekking met de Scheppergod. Bormann wijst tevens op de parallel met Wijsh. 7:26 waarin de Wijsheid als beeld van Gods goedheid beschreven wordt. Zoals de Wijsheid Gods goedheid laat zien, zo laat in 2 Kor. 4:4 Christus als beeld van God diens heerlijkheid zien. Ten opzichte van 2 Kor. 4:4 is in Kol. 1:15 echter toegevoegd dat Christus het beeld van de onzichtbare God is. Hieromtrent verwijst Bormann naar het hellenistische jodendom te Alexandrië waar men de kosmologie uit Genesis heeft geïnterpreteerd in het licht van het platonisme en spreekt over de ideële wereld en de zintuiglijk waarneembare wereld.

---

625 Bird, *Colossians And Philemon*, 102.

626 Sumney, “Writing “in the Image” of Scripture,” 198. Sumney is van mening dat Kolossenzen niet door Paulus is geschreven. Zie: Sumney, “Writing “in the Image” of Scripture,” 185. De visie van Sumney wordt hier behandeld, in plaats van in paragraaf 4.3.1., daar hij benadrukt dat de betekenis van Gen. 1:26-27 niet van belang is.

627 Alleen Bormann verwijst niet naar Philo’s interpretatie van Gen. 1:26-27.

De verbinding tussen dit platoonse en Bijbelse denken wordt gevonden in de Griekse vertaling ἀόρατος van het Hebreeuwse תֹּהוּ uit Gen. 1:2. Volgens Philo (*De opificio mundi*) heeft God in het begin een non-lichamelijke hemel en onzichtbare wereld geschapen als origineel van de kosmos en als voorbeeld voor de zichtbare wereld, die als zodanig het evenbeeld (εἰκών) vormt. De beschrijving van God als onzichtbaar komt hieruit voort. In Kol. 1:15 is het evenbeeld, oftewel de eerstgeborene, naar het voorbeeld van de Wijsheid de hoogste persoonlijke representant van God.[628]

4.3.3.3. Petr Pokorný: Christus representeert God door zijn heerschappij en door zijn inzicht in de wil van God

Pokorný geeft aan dat in Kol. 1:15 de waardigheid van de verlosser wordt uitgelegd door in te gaan op zijn relatie met God: hij is Gods beeld. Er is hier sprake van een allusie op Gen. 1:26 uit de Hebreeuwse Bijbel. De mens was, als beeld van God, de weerspiegeling van God door diens vertegenwoordiger te zijn binnen de schepping. Met dit idee als achtergrond, wordt daarom Christus niet alleen beeld van God, maar ook eerstgeborene van de schepping genoemd. In het hellenistische jodendom werd de functie van het beeld van God verder doordacht. Het beeld vormt niet alleen de weerspiegeling van God, maar ook het oorspronkelijke beeld van de rest van de schepping. Deze functies worden door Philo aan de Logos toegeschreven (*Legum allegoriae* 1.65), die tevens eerstgeborene genoemd wordt. Dit wordt in 2 Kor. 4:4 overgedragen op Christus. Christus representeert God door zijn heerschappij over de schepping, maar ook door zijn inzicht in de wil en in het mysterie van God. Dit is ook een eigenschap van de Wijsheid, die door God aan uitzonderlijke individuen gegeven kan worden (Wijsh. 7:15-30). In Kol. 1:15 wordt duidelijk dat Christus als beeld van God een eigen entiteit is. Dat Christus beeld van de onzichtbare God genoemd wordt, duidt aan dat het beeld een reflectie of spiegelbeeld betreft. Het gaat hier echter niet om een uiterlijke reflectie: de incarnatie van Christus heeft tot gevolg dat de wil van God wordt geopenbaard en gerealiseerd.[629]

4.3.3.4. Michael Dübbers: Christus als pre-existente middelaar van God

Dübbers is van mening dat het bijvoeglijk naamwoord ἀόρατος duidt op de goddelijke sfeer van de hemel, die tegenover de zichtbare, aardse wereld staat. Dat God onzichtbaar is, betekent dat hij tegenover de schepping staat die hij heeft geschapen. Hij is volledig transcendent. Aangezien Christus wordt voorgesteld als εἰκών van God en er in vers 16 verwezen wordt naar de schepping, is sprake van een verwijzing naar Gen. 1-2 in de Septuaginta, met name naar Gen. 1:26-27. Het is mogelijk dat Christus, zoals in 1 Kor. 15:45-49, als 'hemelse' Adam wordt voorgesteld of dat Christus niet gezien wordt als mens die naar εἰκών van God geschapen is, maar dit εἰκών zelf is. Een

628 Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 89-91, 93.
629 Petr Pokorný *Colossians*: *A Commentary* (trans. Siegfried S. Schatzmann; Peabody: Hendrickson, 1991), 74-75.

vergelijkbare exegese van Gen. 1 is te vinden bij Philo, die Gen. 1:26-27 zo interpreteert dat God de mens schiep in overeenstemming met het pre-existente εἰκών, namelijk de Logos (*Quis rerum divinarum heres sit* 231). Hij is voor Philo tevens de middelaar van de schepping en het is opvallend dat ook Christus in vers 16 als zodanig wordt beschreven. Dat Christus εἰκών van God is, wil zeggen dat hij de pre-existente middelaar van God is bij de schepping, die voorafgaat aan de schepping en samen met de God de schepper, tegenover de schepping staat. God en Christus zijn in hun essentie met elkaar verbonden; Christus heeft deel aan het wezen van God dat onzichtbaar en aldus transcendent is. Het is als gevolg niet zo dat Christus God in de wereld zichtbaar maakt, zoals in 2 Kor. 4:4; Joh. 12:45; 14:9, of hem representeert of diens manifestatie vormt. Hoewel het begrip εἰκών gebruikt kon worden voor een beeld dat door een toeschouwer gezien kan worden, speelt deze betekenis in deze tekst geen rol. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld 2 Kor. 4:4 waarin Christus in relatie tot het Evangelie als εἰκών benoemd wordt. Dat Christus de middelaar van de schepping is, wordt herhaald in vers 15b door hem als de eerstgeborene van de schepping te benoemen.[630]

4.3.3.5. Christian Stettler: Christus geeft de heerlijkheid van God weer

Stettler geeft aan dat binnen de Paulijnse verzen waarin Christus als beeld van God beschouwd wordt, de achtergrond gevormd wordt door Gen. 1:26-27. Het woord εἰκών betekent hierbij 'gestalte'[631]. Daar het woord vaak verbonden wordt met het begrip δόξα, betreft het de heerlijkheid van God. Er kan binnen deze verzen een onderscheid gemaakt worden tussen verzen waarin Christus de 'gestalte' van God vormt, en verzen waarin de christenen herschapen worden naar deze 'gestalte'. Christus wordt aldus niet vergeleken met Adam, die in de Septuaginta naar het εἰκών van God geschapen wordt, maar is zelf het εἰκών. Hierdoor kunnen de christenen naar dit εἰκών geschapen worden.[632]

Deze interpretatie is volgens Stettler terug te zien in de oudtestamentische en joodse εἰκών-traditie. De Hebreeuwse woorden צֶלֶם en דְּמוּת zijn bijna synoniem aan elkaar, aangezien ze in Gen. 5:3 ten opzichte van 1:26 in omgedraaide volgorde gebruikt worden. Dit geldt ook voor de voorzetsels בְּ en כְּ. Zij worden daarom in de Septuaginta beide als κατά vertaald, wat een *beth essentiae* uitsluit. Het woord צֶלֶם kan hier geen 'beeld' betekenen, daar deze betekenis binnen P niet mogelijk is, maar

630 Michael Dübbers, "Christologie und Existenz: Eine Studie zur Intention des Kolosserbriefes," (Ph.D. diss., Eberhard-Karls-Universität, 2000), 80-86, 88, 90, 92.

631 De aanhalingstekens worden gebruikt door Stettler.

632 Christian Stettler, *Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichen Hintergrund und Aussage von Kol. 1,15-20* (WUNT 2. Reihe 131; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 109. Stettler noemt binnen de Paulijnse verzen ook beide verzen uit Kolossenzen. Hij meent dat de brief, gezien de stilistische verschillen met de overige brieven van Paulus, niet direct van de hand van Paulus kan zijn. De vraag naar het auteurschap hoeft echter niet beantwoord te worden in het kader van het doel van Stettlers studie, omdat als de brief niet door Paulus is geschreven, dit is gedaan door een leerling of medewerker die zeer nauw bij hem stond. Zie: Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 43-44.

betekent ‘gestalte’. Het idee dat de mens geschapen wordt naar de gestalte van God kan afgeleid worden uit de theologie van Ezechiël waar P nauw mee samenhangt. Ezechiël aanschouwt כְּבוֹד־יְהוָה, *de heerlijkheid van de Heer*, in de vorm van een menselijke gestalte (Ez. 1:26-28). Daar God in de vorm van een menselijke gestalte verschijnt, volgt daaruit omgekeerd dat de mens geschapen wordt בְּצַלְמֵנוּ: hij komt in zijn zichtbare verschijning overeen met God. Ook buiten Ezechiël wordt in het Oude Testament gesproken over het zien van de antropomorfe gestalte van God.[633]

In de Septuaginta heeft het woord εἰκών eveneens de betekenis van ‘gestalte’. De begrippen εἰκών, כָּבוֹד (δόξα), en μορφή, *gestalte*, worden als identiek aan elkaar beschouwd. In Sir. 24 worden Wijsheid, de Geest van God en de Logos als één hypostase beschouwd en gelijkgesteld aan de goddelijke δόξα. De כָּבוֹד-gestalte waarin God verschijnt, het εἰκών, is identiek aan de Wijsheid. Ook bij Philo worden Wijsheid, de Logos, Pneuma en εἰκών beschouwd als één hypostase die het goddelijke openbaart. Paulus is zich ervan bewust dat het woord εἰκών afkomstig is uit Gen. 1:26-27 en legt deze verzen op verschillende wijzen uit. Eén van deze interpretaties is hier in het bijzonder van belang, namelijk dat εἰκών de hemelse mens betreft die als voorbeeld diende om Adam te kunnen scheppen. Philo stelt deze εἰκών-mens gelijk aan de Wijsheid (de Logos) en hierdoor kan hij dit εἰκών niet alleen als voorbeeld voor de schepping van de eerste mens, maar ook als middelaar van de gehele schepping beschouwen. Ook na Philo wordt het εἰκών, die als eigen hypostase de כָּבוֹד-gestalte vormt, gelijkgesteld aan de Wijsheid als middelaar van de schepping.[634]

Paulus kent, aldus Stettler, de samenhang van δόξα en εἰκών, en de traditie van de voorstelling van het εἰκών als כָּבוֹד-gestalte van God is levendig in zijn tijd. Voor Paulus is Jezus zelf het εἰκών, op hem schittert de δόξα, de כָּבוֹד van God. Jezus is dus de gedaante van God, diens theofanie. In de christelijke gemeente ontstond, op basis van Jezus eigen benaming als de Wijsheid van God, al vroeg een Wijsheidchristologie waarin Christus als εἰκών van God beschouwd werd. Paulus neemt dit over en blijft zich, evenals Philo, ervan bewust dat het begrip εἰκών afkomstig is uit Gen. 1:26.[635]

Christus wordt benoemd als εἰκών van de onzichtbare God. Hoewel het woord ἀόρατος geen Hebreeuws equivalent heeft, kan de voorstelling wel in de Hebreeuwse Bijbel gevonden worden. In een צֶלֶם wordt God zichtbaar. Hij is daarin aanwezig, maar hij blijft onzichtbaar: hij gaat niet volledig in het צֶלֶם op. In Christus is, als εἰκών van de onzichtbare God, het wezen van God zichtbaar. Het maakt tevens duidelijk dat er sprake is van een eeuwige verbintenis tussen God en Christus. Nu kan echter wel de vraag gesteld worden, zo geeft Stettler aan, of Christus als εἰκών zelf zichtbaar of onzichtbaar is. Stettler stelt dat, hoewel in de tweede strofe van de hymne gesproken wordt over

633 Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 111-114.
634 Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 115-120, 122.
635 Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 125, 127-128.

de kruisdood en aldus over de aardse Christus, het in de eerste strofe gaat om de pre-existente Christus die de middelaar vormt van de schepping. De pre-existente Christus is alleen zichtbaar als God daarvoor de ogen opent, zoals in Ez. 1 en zoals Paulus zelf ervoer op weg naar Damascus. Ook op de aardse Jezus is voor Paulus de goddelijke δόξα niet waarneembaar, maar is deze verhuld (1 Kor. 2:6-8). Op deze wijze is Jezus de gedaante van God en hij kan pas aanschouwd worden op het moment van zijn wederkomst.[636]

4.3.4. Overige visies

4.3.4.1. Inleiding

Enkele visies kunnen niet in een van de drie hierboven genoemde categorieën ingedeeld worden, omdat ze niet specifiek ingaan op de betekenis van Gen. 1:26-27 en/of op de parallellen met het hellenistische jodendom. Zij worden behandeld in deze paragraaf.

4.3.4.2. Arthur G. Patzia: Christus participeert in de natuur van God

Patzia is van mening dat Paulus door middel van het gebruik van het woord εἰκών niet wil zeggen dat er een gelijkenis of overeenkomst tussen Christus en God is, maar dat Christus participeert in de natuur van God. Hij kopieert God niet, maar hij maakt God zichtbaar in menselijke vorm waardoor de onzichtbare God zichtbaar is geworden. Door op deze wijze het beeld van God te dragen, staat Christus apart van de rest van de schepping als de eerstgeborene over heel de schepping.[637]

4.3.4.3. John Paul Heil: Christus heeft een transcendente overeenkomst met God

Dat Christus het beeld van God is, wil volgens Heil zeggen dat hij een gelijkenis of overeenkomst heeft met God. Deze overeenkomst is transcendent en gaat aldus de schepping te boven en bestond reeds voor de schepping. Daarom wordt Christus in het vervolg van het vers beschreven als de eerstgeborene van de schepping: deze beschrijving benadrukt dat hij pre-existent en superieur aan de schepping is. Waarom Christus het beeld van God en de eerstgeborene van de schepping is, wordt verhelderd in vers 16.[638]

4.3.4.4. Heiko Krimmer: Christus is de zichtbare weergave van de onzichtbare God

Krimmer stelt dat Christus, als evenbeeld van de onzichtbare God, de zichtbare afbeelding of weergave van de onzichtbare God is. Hierbij gaat het om het wezen van Christus: hij is gelijk in wezen met God en dit geldt zowel voor de pre-existente als voor

---

636 Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 129-132.
637 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 29-30. Patzia beschouwt Paulus als auteur van de brief.
638 John Paul Heil, *Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 64-65.

de aardse en de verheerlijkte Christus. Door Christus als beeld van God te benoemen, wordt zijn relatie met God beschreven. Door hem tevens als de eerstgeborene van de schepping aan te duiden – wat wil zeggen dat hij aan alles voorafgaat – wordt zijn relatie met de schepping verhelderd. Dit wordt verder uitgelegd in vers 16: Christus vormt de middelaar van de schepping.[639]

4.3.4.5. Hans Hübner: 'beeld van God' vormt een theologisch openbaringsbegrip; Christus is het zichtbare beeld van de onzichtbare God

Hübner meent dat binnen de theologie van Kolossenzen mogelijke parallellen met andere religieuze en filosofische stromingen, waaronder Plato, Philo en *Corpus Hermeticum*, geen beslissende rol spelen. De auteur van de hymne is wel beïnvloed door deze stromingen, maar of de auteur van de brief ze ook als zodanige elementen heeft opgenomen, is zeer de vraag; zeker ook omdat het in de hymne gaat om gebedstaal. Aan de oorspronkelijke hymne is de frase τῆς ἐκκλησίας toegevoegd, waardoor de hymne, die eerst een zeer duidelijk kosmologisch karakter had, een christologische ecclesiologie geworden is. Daar de kerk het geheim Gods is, heeft zij deel aan de openbaring van God in Christus, waardoor de frase 'beeld van God' niet langer kosmologisch begrepen moet worden, maar een theologisch openbaringsbegrip wordt. Christus is het zichtbare beeld van de onzichtbare God; in de kerk is de onzichtbare God in Christus zichtbaar geworden.[640]

4.3.4.6. Jarl E. Fossum: Christus als de hemelse mens

Fossum ziet geen parallel met de beschrijving van de Wijsheid binnen het hellenistische jodendom, maar met de beschrijving van de hemelse mens binnen de gnostiek. Hij geeft aan dat de gnostiek en het vroege christendom in dezelfde periode ontstaan zijn en dezelfde achtergrond hebben, waardoor zij elementen met elkaar delen. Dit wil echter niet zeggen dat zij elkaar beïnvloed hebben, maar dat zij putten uit dezelfde traditie. De beschrijving van Christus als beeld van de onzichtbare God wordt vaak gezien, zo stelt Fossum, binnen de context van Paulus' Adam-christologie. Hoewel er zeker een verband is met Gen. 1:26, is er echter een belangrijk verschil: Adam wordt gemaakt naar Gods beeld en is niet het beeld. Hier speelt de gnostische interpretatie van Gen. 1:26 een rol. Zo wordt in de gnostiek gesproken over het schijnende beeld en gelijkenis van God, waarnaar de aardse mens is gemaakt. Dit beeld van God is aldus een zelfstandige entiteit en wordt voorgesteld als hypostase. Hij wordt ook wel omschreven als licht-

639 Heiko Krimmer, *Kolosserbrief* (Edition C Bibelkommentar 16; Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1992), 47-48.

640 Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2 Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993), 350-351. Hübner is van mening dat de brief niet door Paulus is geschreven. Zie: Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2 Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, 348-350.

man, omgeven door het licht dat op de eerste dag geschapen werd, of als hemelse mens. Deze voorstelling van het beeld van God kan ook gevonden worden binnen de joodse mystiek en mogelijk houdt de Nieuwtestamentische voorstelling dat Christus het beeld van de onzichtbare God is hiermee verband.[641]

De parallel tussen Kol. 1:15 en Wijsh. 7:26 is volgens Fossum onjuist, aangezien de Wijsheid beschreven wordt als beeld van Gods goedheid. Hoewel er vaak verwezen wordt naar Philo's beschrijving van de Wijsheid en de Logos als het beeld van God, is deze beschrijving zeer complex en is het de vraag of Philo van dezelfde traditie gebruikmaakt als de gnostiek. Philo stelt dat de gelijkenis tussen mens en God, bemiddeld door de Logos, gevonden kan worden in de geest, terwijl binnen de gnostiek de joodse traditie gevolgd werd dat de gelijkenis met God fysiek is. Het beeld waarnaar het lichaam van de mens werd gevormd, was een hemelse mens. En zo vormt Christus in Kol 1:15 de fysieke belichaming van God.[642]

Ook ten aanzien van de beschrijving van Christus als de eerstgeborene, ziet Fossum geen parallel met de beschrijving van de Wijsheid (Spr. 8:22), maar met een fragment uit het *Gebed van Jozef* dat overgeleverd is door Origenes. In dit fragment beschrijft de engel Israël, die geïncarneerd is als de aartsvader Jacob, zichzelf als eerstgeborene van alles wat leeft en als aartsengel van de macht van de Heer. Philo benoemt Gods eerstgeborene niet alleen als de Logos, maar ook als Israël. De engel Israël kan beschouwd worden als de heerlijkheid van God, zo komt in joodse mystieke geschriften naar voren. Deze geschriften zijn betrekkelijk laat ontstaan, maar baseren zich op oudere tradities. Zowel binnen het joods-christelijke geloof als binnen de gnostiek zijn de begrippen macht en heerlijkheid gelijk aan elkaar. Dat in het *Gebed van Jozef* de heerlijkheid van God verschijnt op aarde, is niet vreemd: ook de profeet Ezechiël ziet de heerlijkheid van God (Ez. 3:23; 8:4). Daar Christus in Kol. 1:15 ook als eerstgeborene wordt aangeduid, is het mogelijk dat ook hij als heerlijkheid van God wordt beschouwd, zo concludeert Fossum.[643]

In vers 16 wordt Christus voorgesteld als een demiurg. Wederom geeft Fossum aan dat hier Christus niet als de Wijsheid beschreven wordt. De hemelse mens wordt namelijk eveneens als demiurg voorgesteld. In Wijsh. 10:1-2 zijn elementen te vinden van een mythe waarin Adam wordt aangeduid als de eerstgeboetseerde, de vader van de wereld, die alleen geschapen werd. Hij is door de Wijsheid bevrijd en aan hem werd de macht gegeven om over alles te heersen. De term 'eerstgeboetseerde vader van

641 Jarl. E. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA Antiquus 30; Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995), 14-18. Hoewel Fossum verwijst naar de Adam-christologie in het werk van Paulus, gaat Fossum verder niet in op de vraag of Paulus de auteur is van de brief. Hij geeft louter aan dat Paulus de brief geschreven kan hebben, maar dat er ook van een andere auteur sprake kan zijn. Zie: Fossum, *The Image of the Invisible God*, 15.

642 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 18, 20, 23-24.

643 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 24-28.

de wereld' was in Philo en *Corpus Hermeticum* een aanduiding voor de schepper. Dat Adam alleen geschapen is, wil zeggen dat hij niet de Adam is die tegelijkertijd met Eva geschapen is. Het gaat hier om de mens die de wereld geschapen heeft en aldus eerder ontstaan is. Dit komt overeen met de omschrijving van Christus als de πρωτότοκος (vers 15) en πρὸ πάντων (vers 17). Dat in Wijsheid echter gesproken wordt over de val van Adam – en dus de aardse Adam verondersteld wordt – is een voorbeeld van het identiek maken van de hemelse mens en de aardse Adam zoals dat gebeurde in het jodendom en in het joodse christendom.[644]

In vers 18 wordt Christus aangeduid als het hoofd van het lichaam van de kerk, waarbij het woord ἐκκλησία als latere toevoeging aan de oorspronkelijke hymne moet worden beschouwd. De achtergrond van deze beschrijving wordt gevormd door het idee, dat onder bepaalde joden gevolgd werd, dat de kosmos het lichaam van God is. In het joodse mystieke werk *Shi'ur Qomah* wordt het goddelijk lichaam, dat de kosmos vormt, beschouwd als de heerlijkheid van God. Dit werpt, aldus Fossum, verder licht op de beschrijving van Christus als beeld van de onzichtbare God, daar het begrip 'beeld' een materiële connotatie heeft. Bovendien wordt in de *Shi'ur Qomah* het begrip דְּמוּת gebruikt als synoniem voor het woord צֶלֶם, terwijl dit woord ook gebruikt kan worden om het lichaam van God aan te duiden. Mogelijk wordt Christus als de heerlijkheid van God beschouwd als dit lichaam.[645]

4.3.5. Conclusie

Door de Bijbelwetenschappers die verwijzen naar de parallellen met het hellenistische jodendom, wordt aan Christus de functie van de Wijsheid en/of de Logos toegeschreven. Veelal wordt hij omschreven als de pre-existente middelaar van de schepping. Ook bij auteurs die wijzen op Philo's exegese van Gen. 1:26-27 kan deze interpretatie gevonden worden. Binnen de visies die als de overige visies aangeduid zijn, valt op dat zowel door Patzia als door Heil de omschrijving van Christus als beeld van God verbonden wordt aan de daaropvolgende omschrijving dat hij de eerstgeborene van de schepping is, zodat ook zij wijzen op Christus' positie ten opzichte van de schepping.

Er zijn echter ook exegeten die spreken over een doorwerking van Gen. 1:26-27, los van mogelijke parallellen met het hellenistische jodendom of met de Griekse filosofie. Volgens Barth en Blanke duidt het begrip εἰκών op een functie, namelijk het goddelijk mandaat om te mogen heersen over de schepping. Het gebruik van het woord sluit volgens Barth en Blanke echter nauw aan bij het gebruik van het begrip πρωτότοκος, waardoor ook bij hen de visie dat het woord aangeeft dat Christus Gods middelaar van de schepping is, gevonden kan worden.

644 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 28-31.
645 Fossum, *The Image of the Invisible God*, 32-35, 38.

Fee en Beale merken op dat Christus het beeld van God draagt dat eerst door Adam werd gedragen. Beale geeft hierbij aan dat de taak om te heersen over de aarde – aangezien deze taak eerst aan Adam werd gegeven – nu door de nieuwe mensheid vervuld moet worden. Het houdt in dat men de invloed van het kwaad in het hart moet overwinnen. Ook Bird stelt dat Jezus de nieuwe Adam is. Tevens geeft hij aan dat, zoals in Gen. 1:26-27 de mens de taak krijgt om te heersen, in de hymne Christus naar voren komt als de soevereine heerser.

In de overige visies wordt beargumenteerd dat het begrip εἰκών wil zeggen dat er een overeenkomst is tussen (de pre-existente) Christus en God, en/of dat Christus de onzichtbare God zichtbaar maakt. De visie van Fossum is enigszins afwijkend. Hoewel hij stelt dat in de pre-existente Christus het wezen van God zichtbaar is, gaat hij met name in op de beschrijving van Christus als hemelse mens die de fysieke belichaming van God vormt en de heerlijkheid van God laat zien.

5. Status quo van het onderzoek naar de betekenis van het woord εἰκών in Kolossenzen 3:10

5.1 Interpretaties van de jaren zestig tot en met tachtig van de afgelopen eeuw

Moule stelt dat het uitdoen van de oude mens en het aandoen van de nieuwe mens meer betekent dan het loslaten van iemands oude, slechte karakter ten gunste van een nieuw, christelijk karakter. Het gaat om herschepping van de mensheid. Adam, de mensheid, was geschapen naar de gelijkenis van God (Gen. 1:26). De tweede Adam, de nieuwe mens of Christus, is de herschepping van de mens door God en herstelt deze gelijkenis. Het participium κτίσαντος in vers 10c[646] verwijst aldus ook naar God, gezien de allusie met Gen. 1:27. Het persoonlijk voornaamwoord αὐτόν verwijst naar de nieuwe mens. De bijwoordelijke bepaling κατ᾽ εἰκόνα (vers 10b) verwijst echter eerder naar Christus als het beeld van God (Kol. 1:15) dan naar de oorspronkelijke schepping van de mens naar Gods gelijkenis. Zoals Adam gemaakt was naar de gelijkenis van God, zo is Christus voor altijd deze gelijkenis. Bij de herschepping van de mens is aldus Christus het model dat gebruikt wordt.[647]

David J.A. Clines (1968) legt uit dat Christus, als de laatste Adam, de vervolmaking van het beeld van God is. Hij is het beeld van de onzichtbare God (Kol. 1:15) en hij is eveneens de eerstgeborene van de schepping, dat wil zeggen het beeld van God, die de Zoon van God is (Kol. 1:13) en die heerst over alle dingen. Als de tweede Adam vormt Christus het hoofd van de nieuwe mensheid. Adam deelt het beeld met zijn nakomelingen en zo deelt Christus eveneens het beeld met zijn nakomelingen, namelijk degenen die in Christus zijn (Rom. 8:29). In Genesis is 'beeld van God' een protologisch

646 Zie bijlage 5 voor de clause-indeling van Kol. 3:1-17. Ik volg in dit hoofdstuk deze indeling.
647 Moule, *The Epistles of Paul The Apostle to The Colossians and to Philemon*, 119-120.

concept en heeft het existentiële gevolgen voor de mens. In het Nieuwe Testament is het een eschatologisch concept, waardoor het aspecten bevat die nog werkelijkheid moeten worden, maar zijn er eveneens existentiële gevolgen. Christus is nog specifieker Gods ene vertegenwoordiger op aarde en de christelijke gemeenschap wordt de verblijfplaats van God op aarde. De mens is nog steeds heerser over de aarde, maar nu in vollere zin. De mens ziet in Christus hoe hij zou moeten zijn. Christus is het enige ware beeld en de mens vormt het beeld van God in zoverre men als Christus is. Op deze manier kan de mens, die reeds het beeld van God is, volledig mens en volledig het beeld van God worden.[648]

Ernst stelt dat in Kol. 1:15 naar voren komt dat Christus het beeld van God is. Christus, de nieuwe Adam, is volledig datgene wat de eerste Adam door de zonde vernietigd heeft. De doop heeft nu de christenen vernieuwd naar dit nieuwe beeld van God, dus naar Christus, opdat zij in dit nieuwe besef (vergelijk Gen. 2:9) de wil van God begrijpen. Het gaat hier aldus om herschepping. Voor zover de doop de schepping vernieuwt, wordt het beeld van God hersteld. Dit kan echter alleen door Christus. Er is aldus een duidelijk verschil met de scheppingsorde: tussen het *Urbild*, namelijk God, en het *Ebenbild*, namelijk de mens, staat nu het *Abbild*, namelijk Christus.[649]

Ook Schweizer geeft aan dat volgens Kol. 1:15 Christus het beeld van de schepper is. In 3:10 gaat het echter om de nieuwe mens die door God geschapen is. Het vers moet zo begrepen worden dat het beeld van degene die de mens geschapen heeft, namelijk God, alleen in Christus gevonden kan worden. De vernieuwing van de mens vindt met betrekking tot hem plaats.[650]

Gnilka stelt eveneens dat uit Kol. 1:15 opgemaakt kan worden dat Christus het beeld van God is. Er wordt echter, aldus Gnilka, niet zozeer verwezen naar de hymne uit Kol. 1, maar naar Gen. 1:26-27 in de Septuaginta. Het vers kan alleen begrepen worden als men ervan uitgaat – zoals zowel Paulus als de auteur van de brief doen – dat de mens door het handelen van Adam niet langer beeld van God is. In Christus, die het beeld van God is, wordt aan de mens opnieuw verleend dat hij het beeld van God is. De nieuwe mens is aldus het beeld van het beeld. Het idee van de mens als beeld van God kan ook gevonden worden bij Philo die de Logos benoemt als de eerste ware mens, naar wiens beeld de empirische mens geschapen is.[651]

Al deze visies hebben gemeenschappelijk dat Christus het beeld van God is, naar wie de mens vernieuwd wordt. Christus is de tweede of laatste Adam, wat wil zeggen

648 David J.A. Clines, "Humanity as the Image of God," in *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998. Vol. II* (David J.A. Clines, JSOTSup 293; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 495-497. Dit artikel verscheen oorspronkelijk als David J.A. Clines, "The Image of God in Man in the Old Testament." *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 53-103.

649 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 226-227.

650 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 149.

651 Gnilka, *Der Kolosserbrief*, 188-189. Gnilka stelt dat de brief pas na de dood van Paulus geschreven is, rond het jaar zeventig, door een lid van zijn school. Zie: Gnilka, *Der Kolosserbrief*, 21-23.

dat hij het beeld of de gelijkenis van God herstelt (Moule, Ernst, Gnilka) of vervolmaakt (Clines). Alleen bij Schweizer ontbreekt deze interpretatie. Hij geeft louter aan dat het beeld van God alleen in Christus gevonden kan worden, zonder te verwijzen naar een Adam-Christustheologie.

5.2 Hedendaagse interpretaties

5.2.1. Inleiding

Hieronder worden verschillende hedendaagse interpretaties van Kol. 3:10 besproken. Evenals bij de weergave van het onderzoek naar Kol. 1:15 is getracht om interpretaties die (gedeeltelijk) met elkaar overeenkomen, bij elkaar te zetten. Zo is een indeling tot stand gekomen waarin eerst de visie van Bormann, die verwijst naar een joods-hellenistische invloed, behandeld wordt. Hierna komen visies aan bod waarin men stelt dat in Kol. 3 gesproken wordt over een herschepping. De oorspronkelijke schepping, zoals deze beschreven is in Genesis, wordt vernieuwd of vervolmaakt. Een aantal exegeten is van mening dat het vernieuwingsproces waarin de nieuwe mens zich bevindt, ethisch begrepen dient te worden en ook deze visies zijn bij elkaar gezet. Ten slotte worden enkele andere visies besproken. Deze indeling komt aldus niet overeen met de indeling van het onderzoek naar Kol. 1:15, daar in beide verzen andere kwesties spelen.

5.2.2. Bormann: parallellen met het hellenistische jodendom

Door Bormann wordt gewezen op de invloed van de joods-hellenistische exegese. De nieuwe mens en de mens als evenbeeld die het doel van het vernieuwingsproces is, staan in Kol. 3:10 tegenover elkaar, zo geeft Bormann aan; zoals de tweede, aardse mens en de eerste, hemelse mens bij Philo (*De opificio mundi*). De mens in Gen. 1:26 is volgens Philo de hemelse mens die naar het evenbeeld van God geschapen is. Gen. 2:7 laat de schepping van de aardse mens zien. Hij is niet geschapen naar het beeld van God, maar is wel gemaakt uit voortreffelijk materiaal. Om de relatie tussen God en de aardse mens uit te leggen, maakt Philo een vergelijking met een tempel. Zoals een godsbeeld in de tempel de godheid bevat, zo draagt het menselijk lichaam de redelijke ziel in zich als beeld dat het meest op God lijkt. De mens heeft door deze ziel deel aan het goddelijke. Deze sterk geslaagde, maar niet volmaakte aardse mens is de stamvader van alle mensen geworden. Zijn nakomelingen zijn echter ver achter hem gebleven en weerspiegelen hem slechts mat, zonder glans. Door middel van de filosofie over en het zien van de Ideeën, kan men weer nabij de eerste, hemelse mens komen, zo meent Philo. Het idee in de brief dat de mens het evenbeeld kan worden door het proces van vernieuwing, staat aldus dicht bij het denken van Philo, zo stelt Bormann.[652]

652 Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 162-163.

5.2.3. Herschepping

5.2.3.1. Dübbers: volledige nieuwe vorming van de mens

Dübbers stelt dat door te verwijzen naar Gen. 1:26 duidelijk gemaakt wordt dat de vernieuwing van de mens als een volledig nieuwe vorming beschouwd dient te worden, parallel aan de schepping van de mens in Genesis. God is de schepper van de nieuwe mens, zo komt in Kol. 3:10c naar voren. Het begrip εἰκών moet hierbij, zo is in 1:15-17 naar voren gekomen, christologisch begrepen worden. De nieuwe mens wordt gevormd in overeenstemming met Christus; God schept de nieuwe mens naar zijn heilsmiddelaar. Met de kennis wordt het geloof van de Kolossenzen bedoeld.[653]

5.2.3.2. Allan R. Bevere: de nieuwe mens vormt een vernieuwing van de schepping

De verwijzing naar het aandoen van kleding in Kol. 3:9-10, zo stelt Bevere, is afkomstig van catechetische tradities waarin Gen. 1:26-27 verwerkt is. De nieuwe mens is in Christus. Hier wordt het thema van Christus als tweede Adam gebruikt, dat Paulus volgens Bevere altijd verbindt aan de verrezen en verheven Christus. De verrijzenis van Christus vormt het begin van de nieuwe mensheid. De oorspronkelijke schepping is bedorven door zonde, maar de nieuwe mensheid in Christus vormt een vernieuwing van de schepping, zodat deze correspondeert met hoe God de schepping voor ogen ziet.[654]

5.2.3.3. Walter L. Wilson: herstel van het beeld en de glorie van de mens

Wilson geeft aan dat in Kol.3:10 gesproken wordt over een nieuw zelf dat herleeft in kennis naar het beeld van zijn schepper. Dit beeld is Christus, zo maakt 1:15 duidelijk. De doop verwijst voor de gelovigen naar een herstel van het ideaalbeeld van de schepping. In Christus wordt de oorspronkelijke eenheid, het beeld en de glorie die de mens verloren heeft, hersteld.[655]

5.2.3.4. Fee: Christus als schepper van de nieuwe mens en als beeld waarnaar deze mens vernieuwd wordt

Fee stelt dat er in Kol. 3:10 sprake is van een verwijzing naar Gen. 1:26.28. De vraag is echter, zo geeft Fee aan, of het participium κτίσαντος betrekking heeft op God de Vader of op Christus de Zoon die verantwoordelijk is voor de nieuwe schepping (1:18). Fee is van mening dat het Christus betreft. Dit leidt hij af uit 3:11 waarin staat dat alle dingen en in alle dingen Christus is. Het komt ook naar voren in de bredere context, die begint in 2:20. De Kolossenzen zijn gestorven met Christus (2:20) en zijn met hem opgewekt (3:1). Daarom moeten zij leven overeenkomstig hun nieuwe positie in het leven; een leven dat

653 Dübbers, “Christologie und Existenz,” 291-292.
654 Bevere, *Sharing in the Inheritance,* 174. Bevere gaat uit van de werkhypothese dat Kolossenzen geschreven is door Timoteüs in opdracht van Paulus. Zie: Bevere, *Sharing in the Inheritance*, 56, 59.
655 Wilson, *The Hope of Glory*, 124.

gesitueerd is in Christus. Daarom moeten we aannemen dat Christus zowel de schepper is van dit nieuwe leven, als degene naar wiens beeld de Kolossenzen vernieuwd worden. Dit verwijst terug naar Kol. 1:15, aldus Fee. Het zou niet logisch zijn als de pre-existente Zoon die het goddelijke beeld draagt, wel als schepper van de gehele kosmos wordt gezien, maar niet als schepper van de nieuwe orde. Bij dit gebruik van het woord εἰκών verwijst Paulus terug naar Rom. 8:29. In de nieuwe schepping herstelt Christus het beeld van God in de mens, dat verloren was gegaan door de zondeval.[656]

5.2.3.5. Dunn: Christus is als beeld van God de middelaar tussen God en de (her) schepping

In Kol. 3:10 wordt, zo meent Dunn, sterker dan in 1:15 een relatie gelegd met Adam en met de schepping. Deze relatie komt tot stand door zowel de term ἐπίγνωσις als de term εἰκών te gebruiken, daar kennis de aanleiding was voor de zondeval en de oude mens niet handelde in overeenstemming met de kennis van God die men bezit. De vernieuwing in de kennis van God staat aldus centraal en men kan dit vers alleen begrijpen in het licht van Rom. 12:2 en Kol. 1:9-10. Het idee dat door de zondeval het beeld-zijn beschadigd is geraakt of verloren is gegaan, kan hier impliciet aanwezig zijn, maar de expliciete uitwerking hiervan is een later product van de theologie. Binnen het toenmalige joodse en christelijke denken werd gesteld dat door de zondeval Adams deelname aan de goddelijke glorie verloren was gegaan. Wat hier meer van belang is, aldus Dunn, is dat het begrip εἰκών dynamisch is en geen betrekking heeft op een statische gegevenheid, maar op een relatie. Degene die het beeld vormt, moet in relatie blijven met degene die het beeld weergeeft. Dit leidt tot een Adam-christologie: Christus, die het beeld van God vormt (1:15) is de middelaar tussen God en de schepping en de herschepping.[657]

5.2.3.6. Barth en Blanke: mogelijke Adam-Christustypologie

Barth en Blanke geven aan dat, aangezien het aandoen van de nieuwe mens ertoe leidt dat alles en in alles Christus is (Kol. 3:11), het mogelijk is dat met τὸν νέον in vers 10a, Christus bedoeld wordt. Zo wordt ook in Rom. 13:14 en Gal. 3:27 gesproken over het aandoen van Christus en is van eenzelfde context sprake. Indien deze interpretatie juist is, is sprake van de Adam-Christustypologie die ook gevonden kan worden in Rom. 5:12-21 en in 1 Kor. 15:21-22. Het oude zelf is Adam, terwijl het nieuwe zelf Christus is als vertegenwoordiger van de nieuwe, verloste mensheid.[658]

Het participium κτίσαντος in Kol. 3:10c moet waarschijnlijk begrepen worden als omschrijving van God. Het persoonlijk voornaamwoord αὐτόν verwijst naar het

656 Fee, “Old Testament Intertextuality in Colossians,” 219-220. In paragraaf 4.3.2.3. is reeds aangegeven dat Fee van mening is dat de brief van de hand van Paulus is.
657 Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 221-222.
658 Barth, Blanke, *Colossians*, 412.

nieuwe zelf. Er zijn drie verschillende manieren waarop de gehele frase κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν begrepen kan worden. Ten eerste kan erdoor aangegeven worden dat kennis verschaft wordt door degene die het beeld vormt van degene die de nieuwe mens geschapen heeft, en dus door het beeld van God. 'Beeld van God' wordt hier gebruikt als titel voor Christus, evenals in 1:15. Ten tweede kan de verwijzing naar τὸν νέον in vers 10a aangeven dat de nieuwe mens geschapen is naar het beeld van God. En ten derde kan de verbinding met het participium τὸν ἀνακαινούμενον bevestigen dat deze vernieuwing plaatsvindt in overeenstemming met het beeld van de schepper. Het is echter niet mogelijk om een definitieve keuze te maken tussen een van deze drie interpretaties, die elkaar ook niet uitsluiten. De eerste interpretatie sluit het beste aan bij de syntaxis van het vers, maar de tweede en derde interpretatie hebben een parallel in Ef. 4:24 en geven duidelijker weer dat er een relatie is met Gen. 1:27.[659]

Als er sprake is van een Adam-Christustypologie dient echter wel de vraag gesteld te worden of de auteur van mening is dat Christus geschapen is, zoals in vers 10c naar voren lijkt te komen. De auteur gebruikt de frase κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν hier echter, aldus Barth en Blanke, om een verbinding te leggen met Gen. 1:27. Hij geeft dus direct weer (interpretatie twee) of veronderstelt (de eerste en derde interpretatie) dat Christus de nieuwe mensheid is, de vertegenwoordiger van de mensheid die God voor ogen had bij de schepping. De auteur heeft geen weet van het feit dat later in de leer van Arius Christus als schepsel beschouwd werd.[660]

5.2.3.7. Beetham: de vernieuwde mens als plaatsvervanger en kind van God

Beetham meent dat Paulus alludeert op Gen. 1:26-27, waarbij hij uitgaat van de Septuaginta. De nieuwe mens wordt niet gelijkgesteld aan Christus, maar is het nieuwe tijdperk dat verworven wordt in eenheid met Christus. De oude mens is het lichaam van de zonden van het vlees (2:11), het lichaam dat men heeft geërfd van Adam. Men heeft de oude mens uitgedaan en de nieuwe mensheid aangedaan die men is in eenheid met Christus, die de nieuwe mens of nieuwe laatste Adam is. De gelovige als nieuwe mens staat echter binnen de eschatologische spanning dat hij reeds bestaat, maar nog niet volledig is, en wordt steeds vernieuwd (vers 10b). Deze vernieuwing is het herscheppen van het beeld van God van voor de zondeval in de gelovige.[661]

Beetham merkt op dat Paulus uitgaat van een 'beeld van een beeld theologie'. Christus is het beeld van God (1:15, vergelijk 2 Kor. 4:4; Rom. 8:29), terwijl de gelovigen herschapen worden volgens of naar het beeld (κατ᾽ εἰκόνα) van God (Kol. 3:10). Dit wil

659 Barth, Blanke, *Colossians*, 413-414.

660 Barth, Blanke, *Colossians*, 414. Barth en Blanke zijn van mening dat overtuigend bewijs ontbreekt dat de brief niet door Paulus is geschreven. Daarom dient het auteurschap van Paulus aangenomen te worden totdat het tegendeel bewezen is. Zie: Barth, Blanke, *Colossians*, 125.

661 Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 231, 241-242. Beetham is van mening dat Paulus in gevangenschap zijn brief heeft gedicteerd aan een secretaris, bijvoorbeeld Timoteüs. Zie: Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 9.

zeggen dat zij herschapen worden volgens of naar het patroon van Christus. Dit komt sterk overeen met de beeldtheologie van Philo, die stelt dat de mens is gemaakt naar het goddelijke Woord of de Wijsheid.[662]

Paulus gebruikt Gen. 1:26-27 in de zin van een typologie, wat wil zeggen als voorbeeld of model. Christus, de laatste Adam, is het beeld van God en als zodanig het hoofd en het prototype van de nieuwe mensheid. Zoals de oorspronkelijke mensheid, in de persoon van Adam, gevormd werd naar het beeld van God, zo wordt de nieuwe mensheid herschapen naar dit oorspronkelijke beeld. Deze nieuwe mens bevindt zich in het proces van het verkrijgen van de kennis van God: εἰς ἐπίγνωσιν in Kol. 3:10 is een kortere variant van τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ in 1:10, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ in 1:9 en εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ in 2:2. Het begrip 'kennis van God' komt uit de Schrift en omvat het cognitieve element hoe God is en wat hij verwacht van de gelovigen, maar ook het concreet naleven van de verwachtingen. Het doel van Gods vernieuwing van de gelovigen, door Christus, is volgens 3:10 dat zij God kennen. Wanneer Christus geopenbaard zal zijn en de gelovigen met hem (3:4), vertegenwoordigen de gelovigen met hun gehele leven God en handelen zij in de vernieuwde schepping als zijn plaatsvervangers en kinderen, evenals de mens deze taak heeft in Gen. 1:26-27.[663]

---

662 Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 242.

663 Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 243-245. Over de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 zegt Beetham dat in de tekst niet naar voren komt wat het betekent geschapen te worden naar het beeld van God. Het gevolg komt echter naar voren in de verzen 26 en 28, namelijk het mogen heersen over de aarde door talrijk te worden op aarde. Gen. 5:1-3 en met name vers 3, waarin gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27, laat echter zien wat het betekent om beeld van God te zijn. Volgens veel exegeten wil het vers zeggen dat het beeld van God wordt doorgegeven aan de kinderen van Adam, maar gezien de allusie op Gen. 1:26-27 wil het vers zeggen dat als Set de zoon van Adam is, Adam de zoon van God is. Set wordt niet beschreven als beeld van God, maar als beeld van Adam. Dat Set gemaakt wordt naar Adams beeld en gelijkenis als zoon van Adam, impliceert dat Adam de zoon moet zijn van God. Dit wordt pas in Gen. 5 gezegd, nadat duidelijk is geworden dat de mens een schepsel van God is, om duidelijk te maken dat Adam, hoewel hij de zoon van God is, niet goddelijk is: hij is de geschapen zoon van God. In het Oude Nabije Oosten, zo vervolgt Beetham, werd de koning vaak beschreven als 'beeld' van de hoogste godheid en men beschouwde hem als vertegenwoordiger van deze God. Ook meende men dat de geest van de godheid aanwezig was in diens cultusbeeld en dat het beeld als zodanig de godheid verving of aanwezig stelde. In Gen. 1:26-27 is van deze aspecten gebruikgemaakt. Dat de mens het beeld van God is, wil zeggen dat hij God vertegenwoordigt op aarde en heerst uit naam van God, evenals de koning dat deed. Op basis van de gegevens uit het Oude Nabije Oosten, Gen. 1:26-27 en 5:1-3 en hun directe context, kan opgemaakt worden dat de mensheid beschouwd kan worden als Gods koninklijke zonen en dochters. Deze zonen en dochters hebben als taak de wereld als koninkrijk van God te besturen. Zie: Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, 232-236.

5.2.4. Ethiek

5.2.4.1. Yates: de nieuwe mens groeit in de kennis van Gods wil en geboden, en kan hier naar handelen

Yates is van mening dat in Kol. 3:10 niet verwezen wordt naar de oorspronkelijke schepping van de mens naar het beeld van God (Gen. 1:26), maar naar de herschepping van de mens in het nieuwe wezen van Christus. De nieuwe mens, die reeds in Christus is, kent steeds beter Gods wil en geboden, en kan overeenkomstig deze wil en geboden, handelen.[664]

5.2.4.2. George H. van Kooten: gelijk-worden aan Christus dient ethisch begrepen te worden

Van Kooten geeft aan dat Philo en Paulus uitgaan van dezelfde theologische standpunten. Philo meent, op basis van Gen. 1:26-27 in de Septuaginta, dat de mens gemaakt is naar het beeld van God (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 86-87). Philo noemt incidenteel de mens het beeld van God, maar hij maakt in dat geval een onderscheid tussen het zichtbare en het onzichtbare beeld van God. De mens is het zichtbare beeld en niet het daadwerkelijke beeld van God, dat onzichtbaar is. De mens stamt echter wel van dit beeld af en is gemaakt naar het patroon van dit beeld, zoals in Gen. 1:26-27 naar voren komt (*De Vita Mosis* 2.65, *Legum allegoriarum libri* 3.96). Dit is ook de visie van Paulus, zoals naar voren komt in 2 Kor. 3:18.[665]

Dit ware beeld van God is de rede die de mens overstijgt, die correspondeert met het denkvermogen in de mens, het hoogste gedeelte van de ziel. Dit is aldus het gedeelte van de mens dat gemaakt is naar het beeld van God. Dit beeld van God, de rede boven ons, wordt beschouwd als tweede God en is de Logos. Philo is bovendien van mening dat het onmogelijk is om geschapen te worden overeenkomstig de hoogste God (*Quaestiones in Genesim* 2.62). Hij is hier beïnvloed door het middenplatonisme waarin de demiurg niet langer, zoals in de Timaeus van Plato, als hoogste God werd gezien, maar als tweede God, als het instrument of logos van de hoogste God en als zodanig verantwoordelijk voor de schepping. Dit is tevens de visie van Paulus, maar ook van de Paulijnse school na Paulus, zoals in Kol. 1:15-17 naar voren komt waar Christus het beeld van God is (zie ook 2 Kor. 4:4). De mens draagt alleen dit beeld, en is het niet (1 Kor. 15:49) en verandert niet in dit beeld, maar wordt gevormd in overstemming met dit beeld (2 Kor. 3:18); hij wordt vernieuwd naar het beeld van zijn schepper (Kol. 3:10).[666]

664 Yates, *The Epistle to the Colossians*, 76.
665 George H. Van Kooten, *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 50-52.
666 Van Kooten, *Paul's Anthropology in Context*, 51, 53-54, 95, 217.

Zowel Philo als Paulus wil recht doen aan Gen. 1:26-27 en daarom verloopt de gelijkstelling van de mens met God, middels Christus. De mens is geschapen naar het beeld van God, namelijk Christus. Het gelijk-worden aan God of Christus heeft voor Paulus een ethische betekenis: door de verandering binnen de geest, wordt men in staat om te ontdekken wat de wil van God is.[667]

5.2.4.3. Patzia: herstel van het beeld van God, zodat men weer in moreel en geestelijk opzicht op God lijkt

Volgens Patzia geeft Kol. 3:10 weer dat de gelovigen in staat zijn om de juiste keuzes te maken, omdat ze vernieuwd worden tot kennis naar het beeld van hem die hem geschapen heeft. Hier wordt verwezen naar Gen. 1:27, waarin de mens geschapen wordt als het beeld van God. Dit wil zeggen dat hij in moreel en geestelijk opzicht op God lijkt, waardoor hij in staat is om te kiezen tussen het goede en het kwade. Door de zondeval is het beeld verloren gegaan, maar nu, in Christus, herstelt God dit beeld.[668]

5.2.4.4. Beale: schepping naar het beeld, zodat men talrijk wordt, kan heersen, kennis heeft en niet misleid wordt

Beale geeft aan dat er in Kol. 3:10 sprake is van een allusie op Gen. 1:26-27 die verband houdt met de allusie op Gen. 1:26-27 in Kol. 1:15 en die op Gen. 1:28 in Kol. 1:6.10. De schepping naar het beeld van God om vruchtbaar en talrijk te worden, de aarde te vervullen en over deze te heersen, geldt niet langer alleen voor Christus, maar ook voor de gelovigen die begonnen zijn aan de identificatie met Christus, wat door Paulus wordt uitgedrukt door te stellen dat zij de kleding van de nieuwe mens, namelijk Christus, hebben aangedaan. Zij zijn de sfeer van de nieuwe schepping ingegaan en begonnen aan de taak die voor Adam bedoeld was. Ook kan een echo gevonden worden van Gen. 2:17, daar kennis de aanleiding vormde van de zondeval. In Kol. 1:10, waar gealludeerd wordt op Gen. 1:28, wordt gesproken over kennis van God. In 3:10 wordt het woord εἰκών verbonden aan kennis van God en van zijn wil. De kennis van God die Adam en Eva bezaten, omvatte het verbod dat zij in Gen. 2:17 van God kregen, maar overtraden in Gen. 3:2-3. Dat de Kolossenzen vernieuwd worden tot kennis van het beeld, moet voorkomen dat zij niet misleid worden (2:4) en meegesleept worden (2:8) zoals Adam en Eva door de slang.[669]

---

667 Van Kooten, *Paul's Anthropology in Context*, 217.

668 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 76.

669 Beale, "Colossians," 865-866. Beale, "Colossians," 866 geeft aan dat de metafoor van het uit- en aandoen van kleding in Kol. 3:9-10 door verscheidene commentatoren geïnterpreteerd wordt als verwijzing naar het verwisselen van kleding bij het doopritueel. Het wisselen van kleding bij de doop is echter pas bekend na het midden van de tweede eeuw, waardoor dit volgens Beale niet de achtergrond vormt. Er is volgens hem, gezien de reeds door hem genoemde allusies op Gen. 1-3 met betrekking tot de begrippen εἰκών en ἐπίγνωσις, eerder sprake van een allusie op Gen. 3. Adam en Eva maken schorten van vijgenbladeren als ze ontdekken dat ze naakt zijn (vers 3), waarop God hen kleding verschaft (vers 21). De schorten die Adam en Eva maakten, herinnerden aldus aan hun zonde

5.2.4.5. Sumney: de eschatologische invalshoek van de tekst

Sumney is van mening dat de betekenis van Kol. 3:10 voornamelijk bepaald wordt door het geloof in en de nadruk op de eschatologie in de vroegchristelijke kerk. Hij geeft aan dat er gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27 in de Septuaginta waar God de mens maakt naar zijn eigen beeld. Hier is echter sprake van een eschatologische invalshoek en bevindt de persoon zich nog steeds in het proces van geschapen worden op die wijze dat hij of zij kan voldoen aan de ethische standaarden die gevraagd worden aan de gemeente van Kolosse.[670]

God wordt in deze tekst voorgesteld als de schepper. Hij schept aldus de nieuwe eschatologische mens naar zijn eigen beeld. Dit beeld kan waarschijnlijk, zo stelt Sumney, beschouwd worden als Christus. Het wil aldus zeggen dat de gelovige zowel geschapen als blijvend vernieuwd wordt naar het beeld van Christus. Hierdoor wordt de Genesis-tekst opnieuw geïnterpreteerd. Allereerst wordt eschatologie hier begrepen als een nieuwe scheppingshandeling die duidelijke parallellen heeft met de oorspronkelijke schepping. Ten tweede heeft deze nieuwe schepping een nieuw 'beeld'[671] van God naar wiens gelijkenis de nieuwe mens wordt gemaakt. En ten derde heeft het geschapen worden naar dit beeld een ethische betekenis, terwijl in de Septuaginta de nadruk gelegd wordt op het mogen heersen over de schepping. Het gebruik van Gen. 1:26-27 in de brief sluit volgens Sumney aldus meer aan bij de situatie van de eerste eeuw, namelijk het geloof in het eschaton, dan bij de oorspronkelijke historische of literaire context. Deze context is minder van belang.[672]

5.2.4.6. Pokorný: door het vernieuwingsproces weet de nieuwe mens wat de wil van God is

De relatie tussen Christus en de nieuwe mensheid wordt in Kol. 3:10 uitgelegd, zo geeft Pokorný aan, door te verwijzen naar het beeld van God (Gen. 1:27; Kol. 1:15). De nieuwe

---

en waren niet geschikt om te dragen in de aanwezigheid van God (de verzen 8-10), waardoor zij vervangen dienden te worden. En zo verwijst Paulus naar de gelovigen die de kleding van de eerste Adam, de oude mens, hebben uitgedaan en zich gekleed hebben met de laatste Adam, de nieuwe mens.

670 Sumney, "Writing "in the Image" of Scripture," 210.

671 De aanhalingstekens wordt gebruikt door Sumney.

672 Sumney, "Writing "in the Image" of Scripture," 211-212. Sumney, "Writing "in the Image" of Scripture," 212-213, 219-221, 224-226 geeft aan dat de betekenis van de oorspronkelijke tekst voor de gelovigen van Kolosse wordt gevormd door een samenspel van de oorspronkelijke context, contemporain gebruik van de tekst binnen het jodendom en binnen de vroege kerk, en de specifieke situatie waar de auteur over schrijft. Bij de allusies in Kolossenzen valt op dat slechts bij enkele de Bijbelse tekst direct gebruikt is en dat de allusies slechts een beperkt aantal teksten uit de Schrift betreffen. Dit wil niet zeggen dat de Schrift niet van belang was, maar dat het gebruik ervan bemiddeld werd door geformaliseerde kerkelijke tradities. De lezers herkenden het gebruik van de Schrift, maar zij waren vooral hiermee bekend door belijdenissen die zij hoorden in de kerk. Wellicht verwachtten de toenmalige auteurs van hun publiek dat zij slechts summiere kennis van de Bijbel hadden die zich beperkte tot hoofdthema's, zoals de schepping, en belangrijke personages. Bovendien had de Schrift niet als eigen bron autoriteit, maar ontleende zijn autoriteit aan de wijze waarop de teksten geïnterpreteerd werden door de kerk.

mens zit in een proces van continue vernieuwing, zodat hij of zij altijd weet wat de wil van God is. In Gen. 3 wordt beschreven dat men door het eten van de boom van kennis het beeld van God verliest; hier wordt kennis verbonden aan de nieuwe mens. Door deze kennis kan men gehoorzaam zijn aan God. De auteur wil het begrip ἐπίγνωσις opnieuw formuleren, daar dit begrip waarschijnlijk van belang was binnen de filosofie waartegen de brief gericht is.[673]

5.2.5. Overige visies

5.2.5.1. Inleiding

De visies in deze paragraaf zijn bij elkaar gezet en benoemd als overige visies, daar ze niet ingaan op de relatie met het hellenistische jodendom, specifiek spreken over herschepping of over de ethische betekenis van de vernieuwing van de nieuwe mens.

5.2.5.2. Wolter: alleen door Christus kan de mens tot nieuwe mens worden

Wolter meent dat de christologie uit Kol. 1:15 een rol speelt: de nieuwe mens is het beeld van het beeld, oftewel Christus is als beeld van God het oerbeeld van de nieuwe mens. De nieuwe mens kan alleen door Christus tot nieuwe mens worden. Er wordt weliswaar verwezen naar Gen. 1:26, maar verder is dit niet van belang.[674]

5.2.5.3. Heil: de nieuwe mens wordt vernieuwd naar kennis volgens Christus

Heil geeft aan dat er in Kol. 3:10 verwezen wordt naar Gen. 1:26-27 in de Septuaginta als er staat dat de toehoorders van de brief, de nieuwe mens aan moeten doen die vernieuwd wordt naar het beeld van degene, namelijk God, die het – namelijk de nieuwe mens – geschapen heeft. Dit wil zeggen dat deze nieuwe mens steeds vernieuwd wordt naar kennis volgens Christus, daar Christus het beeld van God is, degene in wie, door wie en voor wie alles geschapen is door God (1:15-16).[675]

5.2.5.4. Krimmer: de nieuwe mens lijkt steeds meer op Christus, zodat hij gelijk aan hem wordt

Krimmer is van mening dat het aandoen van de nieuwe mens betekent dat men Christus heeft aangedaan. Christus heeft de mens opnieuw geschapen, zo komt in Kol. 3:10 naar voren, zodat de mens hem aan kan doen. Deze nieuwe mens wordt vernieuwd naar kennis, wat wil zeggen dat men steeds meer in Christus groeit om gelijk te worden aan zijn evenbeeld (vergelijk 1:15). De nieuwe mens groeit en lijkt steeds meer op Christus totdat hij gelijk is aan hem (1 Joh. 3:2).[676]

---

673 Pokorný, *Colossians*, 169.
674 Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, 180.
675 Heil, *Colossians*, 149-150.
676 Krimmer, *Kolosserbrief*, 128-129.

5.2.5.5. Stettler: doel van de vernieuwing is een gelijkvormigheid met Christus

Stettler meent dat in Kol. 3:10 gesteld wordt dat de mens vernieuwd wordt overeenkomstig of volgens het beeld van de schepper, wat wil zeggen dat het doel is dat er een gelijkvormigheid met dit beeld ontstaat. De schepper is God en het beeld van de schepper, zo is in 1:15 naar voren gekomen, is Christus.[677]

5.2.6. Conclusie

Evenals in de visies uit de jaren zestig tot en met tachtig van de vorige eeuw wordt gesteld dat Christus het beeld van God is. Dat de nieuwe mens vernieuwd wordt tot kennis naar zijn beeld, wordt door veel exegeten als herschepping beschouwd. Barth en Blanke, Bevere, Wilson, Dunn, Fee en Beetham stellen hierbij dat in deze herschepping datgene wat verloren is gegaan door de zondeval, hersteld wordt. Dit kan Gods ideaalbeeld van de schepping (Bevere) of van de mens (Barth en Blanke) betreffen, maar ook het feit dat de mens het beeld van God en/of de glorie van God draagt (Wilson, Fee, Dunn, Beetham).

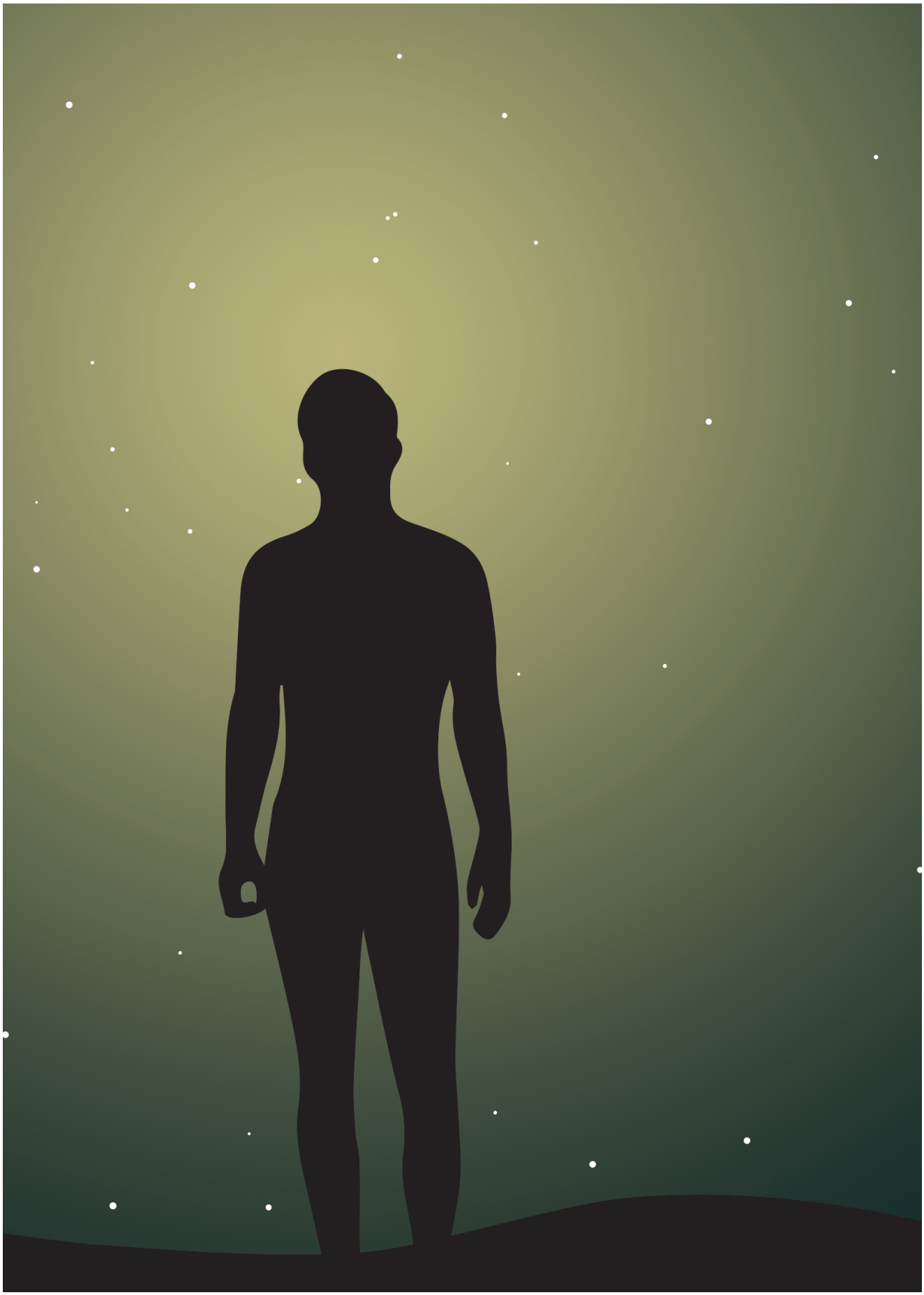
Andere Bijbelwetenschappers benadrukken dat, daar er gesproken wordt over kennis, er sprake is van een ethische component. In sommige visies komen het idee van herschepping en de ethische betekenis van het vers samen, zoals bij Patzia, Beetham en Beale. Patzia benadrukt echter de ethische betekenis van het vers, waardoor diens visie behandeld is in paragraaf 5.2.4., terwijl Beetham aangeeft dat het doel van de herschepping is dat de gelovigen als Gods plaatsvervangers en kinderen handelen binnen de vernieuwde schepping. Bij Beale staan beide aspecten naast elkaar: de schepping naar het beeld van God om de aarde te vervullen en over deze te heersen, geldt niet langer alleen voor Christus, maar ook voor de gelovigen. Dat zij vernieuwd worden tot kennis van het beeld, moet voorkomen dat zij niet misleid en meegesleept worden zoals Adam en Eva.

Opmerkelijk is dat over het algemeen wordt gesteld dat de nieuwe mens in het vernieuwingsproces zit en al (gedeeltelijk) het beeld van Christus vormt of hier gelijk aan is, terwijl Bormann stelt dat de nieuwe mens en de mens als evenbeeld nog tegenover elkaar staan: het doel van het vernieuwingsproces, namelijk het evenbeeld worden, is nog niet bereikt.

Tevens dient opgemerkt te worden dat wat het betekent dat de nieuwe mens vernieuwd wordt tot kennis κατ᾽ εἰκόνα, verschillend geïnterpreteerd wordt. Het wil volgens sommige Bijbelwetenschappers zeggen dat men alleen gelijkgesteld wordt aan dit beeld, terwijl anderen aangegeven dat de nieuwe mens zelf ook het beeld van God wordt. Zo stelt Dübbers dat de nieuwe mens gevormd wordt in overeenstemming met Christus. Krimmer geeft aan dat men in Christus groeit om gelijk aan hem te worden en Stettler meent dat men gelijkvormig wordt aan Christus. Sumney is van mening dat

677 Stettler, *Der Kolosserhymnus*, 106.

de gelovige zowel geschapen als blijvend vernieuwd wordt naar het beeld van Christus. Bormann geeft echter aan dat de mens het evenbeeld kan worden en Fee en Beetham menen dat het beeld van God in de gelovigen hersteld dan wel herschapen wordt.



Hoofdstuk 11

Syntactische, semantische en cognitieve analyse van Kolossenzen 1:9-23 en 3:1-17

1. Inleiding

In dit hoofdstuk worden achtereenvolgens een syntactische, semantische en cognitieve analyse gegeven van beide perikopen, te beginnen met Kol. 1:9-23. De vorm van deze analyses zijn beschreven in hoofdstuk 2. Voor wat betreft de cognitieve analyses dient opgemerkt te worden dat, evenals bij de cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3, alle (a)temporele relaties weergegeven worden. Vervolgens wordt ingegaan op de domeinen die in de betreffende perikoop een rol spelen en ten slotte wat het woord εἰκών profileert ten opzichte van welke basis. Daar alleen Kolossenzen wordt onderzocht, vindt vaststelling van profiel en basis direct plaats en niet na bestudering van alle perikopen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt. Het doel van de analyses is om beide perikopen inzichtelijk te maken, om op basis van de gevonden gegevens te kunnen concluderen wat het woord εἰκών betekent in Kolossenzen als de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 meegelezen wordt. Dit wordt uitgewerkt in hoofdstuk 12.

2. Kolossenzen 1:9-23

2.1 Syntactische analyse

In de verzen 1-2 geven Paulus en Timoteüs – die hier als discursor optreden – aan zich tot de heilige en gelovige broeders en zusters in Christus in Kolosse te richten en hen genade en vrede te wensen.[678] Zij danken in de verzen 3-8 God voor het geloof en de liefde van de heilige en gelovige broeders en zusters die onderwezen zijn door Epafras. Na de dankzegging volgt vanaf vers 9 – het eerste vers van de hier te bestuderen perikoop – de voorspraak voor de Kolossenzen.[679] Vanaf vers 24 spreekt Paulus over zichzelf en over zijn taak, wat het begin van een nieuwe perikoop inleidt.[680]

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 9-20 en 21-23. De verzen 9-20 bestaan uit de verzen 9-11a en 11b-20. De verzen 9a-11a zijn als volgt opgebouwd. De verzen 9a-d vormen de hoofdzin, waarbij in vers 9a sprake is van een *indicativus praesens* bij de finale bijzin die de verzen 9e-11a beslaat. De verzen 11b-12a en 12b, die respectievelijk een participium *praesens* en een participium *aoristus* bevatten, vormen de inleiding bij de verzen 13-20. In deze verzen overheersen *praesens*- en *aoristus*-vormen in de *indicativus*. De verzen 13-14 kunnen onderscheiden worden van de verzen 15-20, die de eerstgenoemde verzen verder toelichten. Opvallend is de parallelle structuur van de verzen 15a en 18b, zodat binnen het geheel van de verzen 15-18 de

678 Ter bevordering van de leesbaarheid van de tekst zal ik in het vervolg de 'de heilige en gelovige broeders in Christus in Kolosse' steeds aanduiden als 'de heilige en gelovige broeders en zusters' en incidenteel als 'broeders en zusters'. Het woord ἀδελφοῖς vertaal ik aldus niet als 'broeders', maar als 'broeders en zusters', daar dit woord inclusief gelezen kan worden. Zie bijvoorbeeld: Bird, *Colossians And Philemon*, 35.

679 Barth and Blanke, *Colossians*, 172.

680 Hierbij valt op dat Timoteüs niet langer als discursor wordt benoemd.

verzen 15-18a en 18b-c bij elkaar horen. De verzen 19-20 geven een commentaar op de verzen 15-18, ingeleid door middel van het voegwoord ὅτι in vers 19a.

De verzen 21-22 vormen de hoofdzin bij de conditionele bijzin die wordt weergegeven in vers 23 en ingeleid wordt door middel van het voegwoord εἰ. Binnen de verzen 21-22 is in vers 22a sprake van een *indicativus aoristus*, voorafgegaan door een participium *praesens* in vers 21a en gevolgd door een *infinitivus aoristus* in vers 22b. Zoals reeds is aangegeven, is hier sprake van discursortekst en vormen Paulus en Timoteüs de discursor.[681]

Het woord εἰκὼν wordt gebruikt in vers 15a. Het vormt samen met de genitivus τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου het naamwoordelijk predicaat bij de *indicativus praesens* ἐστιν. Het subject is ὅς, dat verwijst naar υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ uit vers 13b. πρωτότοκος πάσης κτίσεως is een bijstelling bij dit predicaat. Daar er sprake is van een *praesens*-vorm binnen discursortekst staat de clause op de voorgrond.

2.2 Semantische analyse

Wat opvalt binnen de perikoop is dat aan de toehoorders of lezers een lang betoog wordt voorgelegd dat slechts uit enkele zinnen bestaat. Vers 9a vangt aan met de woorden Διὰ τοῦτο, wat terugverwijst naar vers 3.[682] Paulus en Timoteüs geven aan dat zij sinds de dag dat zij hebben gehoord, namelijk sinds de dag dat de heilige en gelovige broeders en zusters het evangelie gehoord hebben en de genade Gods in waarheid hebben leren kennen (vers 6), niet stoppen met bidden en te vragen, zodat de heilige en gelovige broeders en zusters vervuld worden met de kennis van zijn wil in alle wijsheid en geestelijk inzicht (vers 9). Deze kennis van zijn wil (vers 9e) betreft kennis van de wil van God.[683] Het bezit van deze kennis is een gave van God, daar men met deze kennis vervuld dient te worden. Hier bidden en vragen Paulus en Timoteüs onophoudelijk voor (de verzen 9c-d), waardoor zij in deze verzen behalve discursor tevens actant zijn.

Als men vervuld is van de kennis van zijn wil, is men in staat om waardig aan de Heer te wandelen tot aller tevredenheid, en leeft men dus zodanig dat het de Heer behaagt,[684] is men vruchtdragende in alle goede daad en groeit men in de kennis van God (vers 10). Dat men vruchtdragende is in alle goede daad kan een allusie vormen op Gen. 1:28. Het is niet duidelijk of τοῦ κυρίου, *aan de Heer* (vers 10a), betrekking heeft op God of op Christus.[685] In het vervolg van de brief wordt met de Heer echter Christus bedoeld.[686] In vers 10c wordt wederom verwezen naar de kennis van God, eerder genoemd in vers 9e, waardoor het belang ervan benadrukt wordt. Tijdens het

681 Dit zegt echter niets ten aanzien van de vraag of zij als auteur van de brief aangemerkt kunnen worden. Zij nemen louter in de brief de rol van discursor aan.
682 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 161.
683 Barth and Blanke, *Colossians*, 174.
684 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 22.
685 Barth and Blanke, *Colossians*, 177.
686 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 59. Zie ook de semantische analyse van Kol. 3:1-17.

proces dat in de verzen 9e-10c besproken is, wordt men met alle kracht gesterkt door de glorie van God (vers 11a). ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν,[687] *volharding en geduld*, hebben de heilige en gelovige broeders en zusters nodig om waardig aan de Heer te blijven wandelen.[688]

De heilige en gelovige broeders en zusters dienen de vader te danken, die hen geschikt had gemaakt voor het deel van het deel van de heiligen in het licht (de verzen 11b-12b). Zij hebben aldus een erfenis ontvangen: het deel van het deel van de heiligen in het licht.[689] Met de heiligen in het licht wordt hier de christelijke gemeenschap bedoeld.[690] Door te stellen dat zij in het licht zijn, wordt een contrast gemaakt met vers 13a waarin gesproken wordt over de macht van de duisternis.

Dank is verschuldigd aan de vader, omdat hij de heilige en gelovige broeders en zusters, maar ook Paulus en Timoteüs, die hier wederom niet alleen discursor maar ook actant zijn, gered heeft uit de macht van de duisternis. Hij heeft hen gebracht naar het koninkrijk van de zoon van zijn liefde in wie ze de verlossing hebben, namelijk de losmaking van de zonden (de verzen 13-14). Men wordt niet langer blootgesteld aan de duisternis – wat als metafoor voor het kwaad beschouwd moet worden – maar kan leven binnen de macht of autoriteit van de zoon, waarmee Christus bedoeld wordt.[691] Het woord βασιλείαν, *koninkrijk*, duidt aldus geen specifieke plaats aan; het gaat om de macht van Christus.[692]

In de verzen 15-20 is door de auteur gebruikgemaakt van een reeds bestaande hymne die door hem is aangepast.[693] De zoon van zijn liefde, zo staat in vers 15a, is het εἰκὼν van de onzichtbare God, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, *de eerstgeborene van heel de schepping*. De term 'eerstgeborene' moet hier niet temporeel begrepen worden, maar duidt op prioriteit.[694] De zoon van zijn liefde participeert in de act van de schepping, zoals in vers 16 naar voren komt, en hij gaat hierdoor aan de schepping vooraf en staat boven de schepping.[695] Hij vormt de oorsprong (in hem), het middel

687 Evenals in het onderzoek naar de Masoretische Tekst geef ik de vorm weer die in de tekst voorkomt. Dit betekent voor het Grieks dat ik niet de nominativus citeer.

688 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 23.

689 De achtergrond van deze frase kan gevormd worden door teksten uit de Hebreeuwse Bijbel waarin land verdeeld wordt, maar ook door teksten uit Qumran waarin gesproken wordt over de heiligen in het licht. Zie: Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 164. Barth and Blanke, *Colossians*, 185. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 47. Dat de leden van de gemeenschap in het licht zijn, kan verwijzen naar de doop, waardoor zij heilig zijn geworden. Zie: Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 60. *Pace*: Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 60 die aangeeft dat de interpretatie dat de benaming 'heiligen in het licht', onder invloed van Qumran, verwijst naar engelen, niet uit te sluiten valt. Dit kan mijns inziens echter niet uit de tekst opgemaakt worden.

690 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 164.

691 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 25.

692 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 25. Barth and Blanke, *Colossians*, 188-189.

693 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 27. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 166. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 50-51.

694 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 167. Barth and Blanke, *Colossians*, 195.

695 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 30.

(door hem) en het doel (voor hem) ervan.[696] Benadrukt wordt dat het gaat om de gehele schepping: τὰ πάντα, *alle dingen*, of een afgeleide vorm, wordt viermaal gebruikt in de verzen 16-17. Ook de frase ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, *in de hemel en op aarde* (vers 16a), geeft dit aan.

Dat de zoon van de liefde de eerstgeborene is, wordt in andere bewoording herhaald in vers 17a. Vers 17b voegt hieraan toe dat alle dingen alleen in hem bijeengehouden worden. Tevens wordt de zoon van liefde aangeduid als het hoofd van het lichaam van de ekklesia (vers 18a). Mogelijk is het woord τῆς ἐκκλησίας, *van de ekklesia*, toegevoegd aan de oorspronkelijke hymne.[697] In de hymne werd Christus dan beschouwd als het hoofd van het lichaam, wat wil zeggen dat hij het hoofd van de wereld of van de kosmos is.[698] In verschillende Griekse teksten werd namelijk het universum gezien als een lichaam dat geleid wordt door een 'hoofd'.[699] Ook in 1 Kor. 12:12-27 wordt Christus als hoofd van het lichaam aangeduid.[700] De toevoeging 'van de ekklesia' ontbreekt echter en in plaats van de frase 'zoon van zijn liefde' wordt de titel 'Christus' gebruikt.

De zoon van zijn liefde wordt echter niet alleen als de eerstgeborene van de schepping beschouwd (vers 15a), maar ook als de eerstgeborene uit de doden (vers 18b): hij is als eerste opgestaan uit de doden.[701]

Waarom de zoon van zijn liefde het εἰκὼν van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping en de eerstgeborene uit de doden is, wordt uitgelegd in de verzen 19-20: het behaagde hem, namelijk God, dat heel de volheid in hem zou wonen en dat de zoon alle dingen verzoent met zichzelf, wat mogelijk is geworden door diens kruisdood. πᾶν τὸ πλήρωμα, *heel de volheid*, verwijst naar Gods natuur die verblijft in Christus.[702] Benadrukt wordt dat εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, *hetzij alle dingen op aarde hetzij alle dingen in de hemel*, en aldus de gehele kosmos, verzoend wordt.[703] Aarde en hemel vormt hierbij een chiasme met vers 16a.[704]

In vers 21a wordt verwezen naar de voormalige situatie van de heilige en gelovige broeders en zusters. Zij waren vervreemd van God en als zodanig zijn vijanden.[705] Ook zij zijn echter verzoend in het lichaam van zijn vlees door de dood, waarmee verwezen wordt naar Christus' kruisdood, om hen heilig en smetteloos en onberispelijk voor hem te stellen (vers 22). In vers 2 zijn de broeders en zusters aangesproken als heilig

696 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 166.
697 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 32. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 63. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 44.
698 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 32. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 63.
699 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 31.
700 Stuckenbruck, "Colossians and Philemon," 119.
701 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 170.
702 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 32-33.
703 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 33. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 69.
704 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 64.
705 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 36.

en gelovig en in vers 12b werden zij aangeduid als de heiligen in het licht. Nu wordt wederom aangegeven zij heilig zijn.[706] De verzen 21-22 maken duidelijk dat de boodschap uit de hymne ook voor hen geldt,[707] wat met name naar voren komt door de herhaling van het werkwoord ἀποκαταλλάσσω, *verzoenen*, in vers 22a, dat eerder genoemd was in vers 20a.

Van belang is echter dat de broeders en zusters volharden in het geloof en zich niet laten bewegen weg van de hoop van het evangelie dat zij hebben gehoord en waarvan Paulus een dienaar geworden is (vers 23). De verzen 21-23 vormen hierdoor een toepassing van en een besluit op de verzen 9-20, in het bijzonder van en op de verzen 13-20. In de verzen 9-20 is eveneens (de inhoud van) het geloof van de broeders en zusters besproken, met name door te spreken over de kennis van God. Tevens wordt in vers 23 terugverwezen naar de verzen 3-8, maar wordt ook – daar Paulus over zichzelf spreekt – de volgende perikoop ingeleid.[708]

2.3 Cognitieve analyse

2.3.1. Inleiding

Evenals bij de cognitieve analyse van Gen. 1:1-2:3 is in kaart gebracht welke (a)temporele relaties in de perikoop voorkomen, om zo na te gaan hoe in de brief de situaties en handelingen die beschreven worden, worden voorgesteld en welk licht dit werpt op de betekenis van het woord εἰκών. Het overzicht van deze verschillende (a)temporele relaties is opgenomen in de volgende paragraaf.

Daar in het Grieks veel participia, voorzetsels, voegwoorden, bijwoorden en bijvoeglijke naamwoorden gebruikt worden, kunnen veel atemporele relaties onderscheiden worden. Om het overzicht niet nodeloos complex te maken, is ervoor gekozen om de atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van bijvoeglijke naamwoorden, niet te benoemen. Bijwoorden worden vermeld als zij een tijdsbepaling geven. Een genitivus of dativus of woordgroep met een genitivus of dativus, zal

---

706 Door verschillende commentatoren wordt aangegeven dat in vers 22b, hoewel er cultische begrippen gebruikt worden, niet van een cultische betekenis sprake is. Zie: Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 36-37. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser,* 181. Barth and Blanke, *Colossians*, 222. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 180 stelt dat het vers kan wijzen op de ethische gevolgen voor de heilige en gelovige broeders en zusters, aangezien alles wat zij doen, plaatsvindt voor Christus' aangezicht, terwijl Barth and Blanke, *Colossians*, 222-223 menen dat het vers aangeeft dat de broeders en zusters leven in de nabijheid van Christus, onder zijn zorg. Welke van beide betekenissen juist is, kan niet duidelijk uit de context worden afgeleid. *Pace*: Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 36-37 die meent echter dat het vers een juridische betekenis heeft: het betekent dat degenen die verzoend zijn met God, zijn vrijgesproken van alle beschuldigingen, waardoor zij heilig en smetteloos en onberispelijk voor God staan. Het is echter onduidelijk om welke beschuldigingen het gaat en mijns inziens onderbouwt Patzia onvoldoende waarom van deze juridische betekenis sprake is.

707 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 180. Barth and Blanke, *Colossians*, 218. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 75.

708 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 37. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 182. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 66-67.

benoemd worden als deze de (a)temporele relatie, die geprofileerd wordt door middel van een werkwoord of participium, verder uitwerkt. Het voegwoord καί wordt niet als atemporele relatie behandeld, hoewel het dat feitelijk wel is, daar het veelvuldig gebruikt wordt om zowel woorden als frasen en grotere teksteenheden met elkaar te verbinden. De overige voegwoorden, die meer structuur aan de tekst geven, worden wel benoemd. Er zal steeds aangegeven worden of de atemporele relaties geprofileerd worden door middel van een participium, voorzetsel of voegwoord. Bij de participia zal aangegeven worden of er sprake is van alleen een *trajector* of van een atemporele relatie tussen een *trajector* en *landmark*.

Daar het Grieks aldus andere grammaticale constructies kent dan het Hebreeuws, is het schema van zowel Kol. 1:9-23 als 3:1-17 niet precies te vergelijken met het schema van Gen. 1:1-2:3. De indeling van de verschillende clauses en de nummering die hierbij gehanteerd wordt, is derhalve ook anders.

Beide overzichten geven eerst de meest eenvoudige verzen weer en daarna de meer complexe,[709] waarbij de verzen met een temporele relatie voorafgaan aan die zonder temporele relatie. Ieder type vers is genummerd en deze nummering loopt op. Dit wil aldus zeggen dat het laagste nummer een vers aanduidt met alleen een temporele relatie en het hoogste nummer een vers met meerdere atemporele relaties.

Er is getracht het overzicht van Kol. 3:1-17 aan te laten sluiten bij dat van 1:9-23 door de opbouw en de indeling van beide overzichten met elkaar overeen te laten komen en de nummering van de verschillende typen verzen op elkaar aan te laten sluiten. Dit heeft tot gevolg dat de eerste nummers (nummer 1 en nummer 2) alle verzen aanduiden waarin alleen sprake is van een temporele relatie. De nummers 1 en 2 zijn te vinden in 1:9-23, nummer 1 in 3:1-17. In beide perikopen is aldus het soort vers te vinden dat beschreven wordt onder nummer 1, terwijl het soort vers dat beschreven wordt onder nummer 2 alleen in 1:9-23 gevonden kan worden. De nummering gaat daarna verder met de verzen in 1:9-23 waarin sprake is van een temporele relatie en een of meerdere atemporele relaties die geprofileerd wordt of worden door middel van een voorzetsel (de nummers 3 tot en met 5), gevolgd door dergelijke verzen in 3:1-17 (nummer 3 en de nummers 6 tot en met 13). Er zijn aldus verschillende soorten verzen waarin een temporele relatie voorkomt samen met een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel. Nummer 3 is in beide perikopen te vinden, de nummers 4 tot en met 13 kunnen of in 1:9-23 of in 3:1-17 gevonden worden. En zo kan ook het vervolg van het schema gelezen worden: steeds worden eerst de verzen in Kol. 1:9-23 benoemd en genummerd en daarna in 3:17. Dezelfde nummers

709 De termen 'eenvoudig' en 'complex' worden hier gebruikt om aan te geven dat een zin louter kan bestaan uit een temporele relatie en hierdoor eenvoudig is van opbouw, maar ook verschillende (a) temporele relaties kan weergeven en hierdoor meer complex is van opbouw. De woorden 'eenvoudig' en 'complex' verwijzen hier niet naar eenvoudige, statische en complexe temporele relaties zoals behandeld in hoofdstuk 1.

hebben betrekking op precies dezelfde soort verzen, terwijl nummers die alleen in 1:9-23 dan wel in 3:1-17 gevonden kunnen worden alleen betrekking hebben op de betreffende perikoop.

Het is raadzaam om bij de bestudering van een van beide perikopen het schema van de andere perikoop erbij te houden, om zo het gehele overzicht van alle typen aan verzen in beeld te hebben.

2.3.2. Overzicht van alle (a)temporele relaties

Temporele relatie			
1	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie.		
	a	Temporele relatie met alleen een *trajector*.[710]	9b
	b	Statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*.	18a;23d;23f[711]
2	Verzen waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een nominaal profiel.		**15a**;18b

Temporele relatie + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel			
3	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie + een atemporele relatie. De relaties drukken samen één handeling uit.		
	a	Temporele relatie met alleen een *trajector*.	17a;17b
	b	Complexe temporele relatie met een *trajector* en een *landmark*.	13a;13b[712]
4	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie die een relatie legt met het voorafgaande + een atemporele relatie die een tijdsaanduiding geeft.		9a
5	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een atemporele relatie die extra informatie bij de temporele relatie geeft + een nominaal profiel.		14a

710 Omdat een landmark ontbreekt, kan de temporele relatie niet als statisch of complex worden benoemd. In alle verzen waarin dit het geval is, zal alleen gesproken worden van een temporele relatie.

711 Tevens is in vers 23f sprake van het betrekkelijk voornaamwoord οὗ waarmee een verbinding wordt gelegd met het voorafgaande.

712 εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ wil ik hier niet als plaatsaanduiding beschouwen, daar in de semantische analyse reeds naar voren gekomen is dat het begrip ‘koninkrijk’ geen plaats aanduidt, maar verwijst naar de macht van Christus.

Temporele relatie + een atemporele relatie geprofileerd door middel van een voegwoord		
14	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie die een causaal verband aanduidt + een dativus die samen met de temporele relatie, één handeling uitdrukt.	23a
15	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie die een reden geeft.	19a
Temporele relatie + een atemporele relatie geprofileerd door middel van een voegwoord + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel[713]		
21	Verzen waarin sprake is van een statische of complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een atemporele relatie die een gevolg aangeeft + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, die extra uitleg geeft bij de temporele relatie.	9e;18c
22	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + een atemporele relatie die een reden geeft + vier atemporele relaties die een mogelijkheid weergeven + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door een voorzetsel, die extra informatie geeft bij de temporele relatie + twee atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voorzetsel, die een plaatsbepaling geven.	16a
23	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie die een tegenwerping geeft + twee atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voorzetsel, die extra informatie bij de temporele relatie geven + een tijdsaanduiding (bijwoord).	22a
Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium		
26	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium.	
	a Atemporele relatie met alleen een *trajector*.	9d;23b
	b Atemporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*.	9c

713 De atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voegwoord, worden louter benoemd als atemporele relaties. Is er sprake van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, dan wordt dit expliciet vermeld.

Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel		
27	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met alleen een *trajector* + een tweede atemporele relatie. De relaties drukken samen één handeling uit.	10b;12b;3c; 23e[714]
28	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met alleen een *trajector* + twee of drie atemporele relaties. Deze atemporele relaties werken de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het participium, verder uit.	11a;16b
29	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met een *trajector* + een atemporele relatie, die extra informatie bij de atemporele relatie geeft + een tijdsaanduiding (bijwoord).	21a
Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voegwoord		
33	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met een *trajector* + twee atemporele relaties die een mogelijkheid geven + binnen de eerste van deze laatstgenoemde atemporele relaties een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, die een plaatsaanduiding geeft + binnen de tweede van deze laatstgenoemde atemporele relaties een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, die een plaatsaanduiding geeft + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, die samen met de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het participium, één handeling uitdrukt + mogelijk een tweede atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel.	20b

714 In vers 23e is daarnaast sprake van een tweede atemporele relatie, geprofileerd door middel van een voorzetsel, die de eerste atemporele relatie die geprofileerd wordt door een voorzetsel, verder inkleurt en er zo een specifieke *instance* van maakt.

Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium + een genitivus of dativus		
34	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium tussen *trajector* en *landmark* + een genitivus. Beide drukken samen één handeling uit.	11b-12a
35	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met een *trajector* + een dativus. Beide drukken samen één handeling uit.	10c
Atemporele relatie geprofileerd door middel van een infinitief + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel		
36	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een infinitief + een atemporele relatie. Er kan daarnaast sprake zijn van een genitivus die samen met de atemporele relatie, geprofileerd door de infinitief, één handeling uitdrukt.	10a;19b[715];22b
37	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een infinitief + twee atemporele relaties.	20a

Tabel 42: Schematisch overzicht (a)temporele relaties Kol. 1:9-23

2.3.3. Analyse van de (a)temporele relaties, in het bijzonder vers 15a

Als we dit overzicht bestuderen, valt op dat er veel verschillende typen zinnen zijn, waarin *units* op veel verschillende manieren met elkaar verbonden worden. Vers 15a vormt hierdoor, in vergelijking met de overige verzen, een eenvoudig vers waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* en een nominaal profiel dat direct, zonder andere verbinding, op de temporele relatie volgt. Opvallend is dat alleen vers 18b op dezelfde wijze is opgebouwd. Andere parallellen zijn te vinden tussen vers 13a en 13b, en vers 17a en 17b. Deze verzen vormen het raamwerk rond vers 15a: de hakenindeling maakt inzichtelijk dat de verzen 13a-b deel uitmaken van de verzen die direct aan vers 15 voorafgaan, te weten de verzen 11b-14, terwijl de verzen 17a-b horen bij het gedeelte van de perikoop waar vers 15 bij hoort, namelijk de verzen 15-18.

In vers 13a wordt beschreven welke handeling de trajector *God* heeft verricht ten aanzien van de *landmark*, namelijk de heilige en gelovige broeders en zusters en Paulus en Timoteüs. In vers 13b wordt de hierop volgende handeling uiteengezet. In de

715 Hoewel de frase ἐν αὐτῷ in de hakenindeling is opgenomen in vers 19a, is het in de werkvertaling vertaald bij vers 19b.

semantische analyse is reeds naar voren gekomen dat hier een tegenstelling gecreëerd wordt tussen de macht van de duisternis – dat symbool staat voor het kwaad – en het koninkrijk van de zoon van zijn liefde, waarmee de heerschappij van Christus bedoeld wordt. Twee vormen van macht of heerschappij worden aldus tegenover elkaar geplaatst. Beide situaties worden cognitief op dezelfde wijze voorgesteld, waardoor deze tegenstelling nog duidelijker wordt: de *landmark* wordt door de *trajector* van de ene vorm van macht overgebracht naar de andere vorm.

De werkwoordsvorm ἐστιν in vers 15a profileert een statische temporele relatie tussen de *trajector* hij, dat verwijst naar de zoon van zijn liefde uit vers 13b, en εἰκὼν van de onzichtbare God als *landmark*. Als gevolg van het feit dat ἐστιν een koppelwerkwoord is, worden t*rajector* en *landmark* aan elkaar gelijkgesteld: de *trajector* kan omschreven worden als de *landmark*, zo drukt de werkwoordsvorm ἐστιν uit. De *landmark* εἰκὼν van de onzichtbare God heeft aldus betrekking op een wezenskenmerk of eigenschap van de *trajector*.

Van belang is de genitivus τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, *van de onzichtbare God*. Dat het woord εἰκών verbonden wordt aan een 'persoon', namelijk God, vormt (een aspect van) de basis. Dat God specifieker beschreven wordt als onzichtbaar, kan van belang zijn binnen de basis of profiel van het woord. Tevens dient opgemerkt te worden dat er sprake is van een tweede landmark: de *trajector* hij wordt niet alleen omschreven als of gelijkgesteld aan de *landmark* εἰκὼν van de onzichtbare God, maar ook als of aan de *landmark* eerstgeborene van heel de schepping dat als losstaand nominaal profiel direct op de temporele relatie in het vers volgt. Wat dit begrip inhoudt, wordt verder uitgelegd in de verzen 16-18a. Zo is reeds in de semantische analyse naar voren gekomen dat 'eerstgeborene' hier begrepen moet worden in de zin van prioriteit. Het profileert geen kind met als basis een gezin, maar een persoon in of door wie geschapen kan worden met als basis God als schepper.

De vraag die gesteld kan worden, is hoe de begrippen 'εἰκὼν van de onzichtbare God' en 'eerstgeborene van de schepping' met elkaar samenhangen en of de verzen 16-18a alleen het tweede of ook het eerste begrip verhelderen. Daar de tweede benaming een bijstelling bij de eerste benaming vormt, is waarschijnlijk van een nauwe samenhang sprake. Dit betekent dat het begrip εἰκών functioneert binnen het domein *schepping* en dat mogelijk de betekenis van het begrip 'eerstgeborene van de schepping' alsmede de verzen 16-18a, de betekenis van het begrip εἰκών (mede) bepalen of verhelderen.

Dat dit patroon in de verzen gevonden kan worden, wordt ondersteund door vers 18b dat precies dezelfde opbouw kent als vers 15a: na de temporele relatie, geprofileerd door middel van de werkwoordsvorm ἐστιν, tussen de *trajector* hij – dat wederom verwijst naar de zoon van zijn liefde uit vers 13b – en de *landmark* het begin, volgt direct het nominaal profiel de eerstgeborene uit de doden. Evenals in vers 15a

kan gesteld worden dat de *trajector* en de *landmark* aan elkaar gelijkgesteld worden: de zoon van zijn liefde is het begin en *vice versa*, en het begin duidt aldus een van zijn kenmerken aan. En hij is het begin, de eerstgeborene uit de doden. Dit wordt verder toegelicht in vers 18c, zoals de verzen 16-18a vers 15a toelichten. Hierbij is ook sprake van een semantische overeenkomst: het woord 'eerstgeborene' heeft wederom betrekking op prioriteit.

Als we inzoomen op de verzen 16-18a, waarin vers 15a wordt uitgelegd, valt op dat in deze zinnen de prioriteit van de zoon van zijn liefde over de schepselen benadrukt wordt door deze prioriteit op twee verschillende manieren te beschrijven. In de verzen 16a-b vormen de schepselen de *trajector*, terwijl de zoon van zijn liefde 'slechts' genoemd wordt als een *landmark* in een atemporele relatie, geprofileerd door middel van een voorzetsel. Daar er echter in beide verzen sprake is van een lijdende vorm, is de atemporele relatie in vers 16a en zijn de atemporele relaties in vers 16b juist erg van belang. Ook de verzen 16a-b zijn aldus aan elkaar gelijk, maar staan in het overzicht niet bij elkaar, daar in vers 16a sprake is van een temporele relatie (nummer 22) en in vers 16b van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium (nummers 28). In de verzen 17a-b is de situatie omgekeerd: de zoon van zijn liefde vormt de *trajector*, terwijl de dingen hier de *landmark* vormen. Vers 18a voegt hier nog aan toe dat deze *trajector* ook nog boven een specifiek aspect van de schepping staat, namelijk het lichaam van de kerk.

In de verzen 19-20, die het geheel van de verzen 15-18 verhelderen, is van eenzelfde patroon sprake. De *trajector* in vers 19a is God. Er wordt terugverwezen naar vers 13: God is de handelende persoon die de relatie tussen de zoon van zijn liefde en de schepping bepaalt. Dit is niet alleen in vers 13 naar voren gekomen, maar ook in de verzen 16-18, zo maken de verzen 19-20 duidelijk. In de verzen 19b-20a is de zoon van zijn liefde wederom de *landmark* in een atemporele relatie, terwijl de volheid respectievelijk de dingen de *trajector* vormen. In vers 20a is hij echter de *trajector* van de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium en vormen de dingen de *landmark* van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van een voegwoord.

2.3.4. Domeinen binnen de perikoop

Het domein *geloof in God en Christus* vormt het overkoepelende domein van de perikoop. Dit komt – zo heeft de syntactische analyse inzichtelijk gemaakt – naar voren in vers 23a: de verzoening die Christus door zijn kruisdood tot stand heeft gebracht, is er ook voor de Kolossenzen, mits zij volharden in het geloof. Opgemerkt moet worden dat hoewel het handelen van Christus uitvoerig beschreven wordt, Christus nergens als Christus wordt aangeduid. Hij wordt in vers 13b de zoon van zijn liefde genoemd en vervolgens omschreven als het εἰκὼν van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping, als hoofd van het lichaam van de kerk en als het begin, de

eerstgeborene van de doden. Daarnaast is het mogelijk dat in vers 10a naar Christus verwezen wordt, zo is reeds in de semantische analyse naar voren gekomen.

Verschillende facetten van het geloof komen ter sprake. Zo komt zowel aan bod wat dit geloof mogelijk maakt op abstract niveau, namelijk het reddend handelen van God en Christus, als op het concrete niveau, namelijk de wijze waarop de Kolossenzen kennis genomen hebben van het geloof. Daarnaast komt naar voren welk karakter dit geloof moet hebben bij de Kolossenzen en wat zij hiervoor moeten doen. Er komen aldus meerdere domeinen aan bod, waarover kennis van belang is om de brief te kunnen begrijpen. Met betrekking tot het karakter van het geloof en het handelen van de Kolossenzen is het domein *kennis van God* van belang, dat verbonden wordt aan het domein *juiste levenswijze* en afgezet wordt tegen het domein *onjuiste levenswijze*. Binnen het handelen van God en Christus staan de domeinen *schepping*, *verlossing* en *verzoening* centraal. De domeinen *verlossing* en *verzoening* liggen in elkaars verlengde, daar de verlossing – het losmaken van de zonden – leidt tot de verzoening met God. In de tekst wordt allereerst beschreven hoe de verlossing tot stand komt, namelijk in de zoon van zijn liefde (vers 14a) en vervolgens dat God hem – de zoon van zijn liefde – alle dingen met hem heeft laten verzoenen (vers 20a). Het domein *schepping* wordt hier nauw aan verbonden door de zoon van zijn liefde zowel de eerstgeborene van de schepping als de eerstgeborene uit de doden te noemen. Zijn dood is namelijk het middel tot verzoening, zo komt in vers 22a naar voren. De drie domeinen komen aldus samen in de beschrijving van Christus en de benaming εἰκὼν van de onzichtbare God speelt hierbinnen een belangrijke rol. Het domein *evangelie* kan genoemd worden in relatie tot de wijze waarop de Kolossenzen kennis hebben genomen van het geloof.

2.3.5. Profiel en basis van het woord εἰκών

In paragraaf 2.3.3. is naar voren gekomen dat, daar de *trajector* de zoon van zijn liefde en de *landmark* εἰκὼν van de onzichtbare God aan elkaar gelijk worden gesteld, het woord εἰκών een *wezenskenmerk* of *eigenschap* profileert. Dat het woord εἰκών gebruikt wordt in combinatie met een genitivus die betrekking heeft op een specifieke 'persoon', heeft tot gevolg dat *een bepaalde relatie met een specifiek persoon* (deel van) de basis van het woord vormt. Hoe deze relatie precies begrepen dient te worden, kan niet precies uit de context worden opgemaakt: een εἰκών zou bijvoorbeeld verbonden kunnen zijn aan deze persoon of aan deze persoon kunnen toebehoren. Wel kan opgemerkt worden dat hierbij van belang kan zijn dat deze specifieke persoon, namelijk God, als onzichtbaar wordt aangeduid. Of de basis nog andere elementen kent, kan niet uit de tekst worden opgemaakt.

3. Kolossenzen 3:1-17

3.1 Syntactische analyse

De perikoop, die de verzen 1-17 omvat,[716] opent met een conditionele bijzin, ingeleid door het woord Εἰ, gevolgd door een *imperativus aoristus* in de hoofdzin die aangeeft wat de heilige en gelovige broeders en zusters dienen te doen. Ook het vervolg van de perikoop wordt gekenmerkt door het gebruik van imperatieven (de verzen 2a, 5a, 8a-9a, 12a, 15a.c, 16a). Vanaf vers 18 is sprake van een nieuwe perikoop. De auteur richt zich niet langer tot alle broeders en zusters tezamen, maar tot verschillende groepen onder hen. Deze groepen kunnen vanuit semantisch oogpunt omschreven worden als de verschillende groepen binnen een huishouding.[717]

De perikoop kan onderverdeeld worden in de verzen 1-4 en 5-17, zichtbaar door het gebruik van de *imperativus aoristus* in vers 5a die op de voorgrond staat. De verzen 5-17 kunnen verder onderverdeeld worden in de verzen 5-14 en 15-17. Binnen de verzen 5-14 kan een parallelle structuur gevonden worden in de verzen 5a en 12a: in beide verzen is sprake van een *imperativus aoristus* en van het voegwoord οὖν dat een koppeling maakt met het voorafgaande en als zodanig het voorafgaande verder uitlegt. De verzen 8a-9a vormen een verdere uitwerking van de verzen 5-7 en de verzen 12-14 van de verzen 9b-11. Daar de hoofcesuur bij vers 5a ligt, kan tevens gesteld worden dat de verzen 5-17 de verzen 1-4 verder uitwerken.

In het voorafgaande is reeds aangegeven dat in de perikoop meerdere imperatieven gebruikt worden. Het betreft zowel *praesens*- als *aoristus*-vormen. Deze imperatieven geven aan hoe er gehandeld moet worden. Tevens wordt dit uitgedrukt door middel van participia die in het *praesens* zijn weergegeven (de verzen 13a-b en 16b-d). De overige verzen, waarin sprake is van een *indicativus praesens*, *imperfectum*, *aoristus* of *futurum*, een *coniunctivus praesens* of *aoristus*, of van een participium *praesens*, *aoristus* of *perfectum*, geven veelal extra informatie.

716 Veel exegeten zijn van mening dat de verzen 3:1-4:6 een paraenese vormen, die volgt op het leerstellige gedeelte van de brief (de hoofdstukken 1 en 2). Zie bijvoorbeeld: Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 220. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 68. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 76. Er zijn echter ook exegeten die andere indelingen voorstaan. Zo meent Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 130 dat 3:1-4 een overgang vormt tussen het leerstellige en het paraenetische gedeelte van de brief dat aanvangt bij vers 5. Ook Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 151 is van mening dat het paraenetische gedeelte van de brief begint in vers 5. Hij beschouwt 3:1-4, gezien de nauwe band tussen deze verzen en 2:20-23, als conclusie van het theologische gedeelte van de perikoop. Bevere, *Sharing in the Inheritance*, 149-150 geeft aan dat hoewel de consensus is dat de paraenese begint in 3:1, hij van mening is dat – daar 3:1 het argument uit 2:20 voortzet – het paraenetische materiaal al in bepaalde vorm begint in 2:20, om zo duidelijk te maken dat er een eenheid is tussen het paraenetische en het theologische gedeelte. 2:20-23 markeert de overgang tussen beide delen. In dit onderzoek wordt echter de eerstgenoemde indeling gevolgd dat in 3:1 sprake is van het begin van de paraenese, daar ik van mening ben dat het woord Εἰ de overgang naar een nieuwe perikoop markeert. Vanaf vers 5 volgt de concrete invulling van wat het betekent om, zoals in vers 2 naar voren gekomen is, zich niet te richten op de dingen op aarde, maar op de dingen die boven zijn, zodat de verzen 1-4 een eenheid vormen met de verzen 5-17.

717 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 83.

Het woord εἰκών wordt gebruikt in vers 10b. In dit vers wordt τὸν νέον, dat in vers 10a het object bij het participium *aoristus* medium ἐνδυσάμενοι vormt, verder toegelicht. Het vormt het subject bij het participium *praesens* passief ἀνακαινούμενον. Dit participium wordt nader bepaald door middel van de voorzetselgroep εἰς ἐπίγνωσιν, die een bijwoordelijke bepaling van doel vormt. Deze bepaling wordt verder ingekleurd door de voorzetselgroep κατ᾽ εἰκόνα τοῦ, die een bijwoordelijke bepaling van hoedanigheid vormt. Daar er sprake is een participium *praesens* binnen discursortekst, staat het vers op de achtergrond.

3.2 Semantische analyse

Indien de heilige en gelovige broeders en zusters met Christus opgewekt zijn, zo wordt in vers 1a aangegeven, dienen zij de dingen te zoeken die boven zijn, waar Christus zit aan de rechterhand van God (de verzen 1b-1d). In vers 1a wordt terugverwezen naar 2:12.20: in de doop is men met Christus gestorven, maar men is ook met hem opgewekt.[718] Het woord ἄνω, *boven*, moet niet als geografische aanduiding begrepen worden.[719] De hemelse wereld wordt tegenover de aardse wereld geplaatst en de nadruk ligt op de kracht van deze hemelse wereld, en niet op waar deze zich bevindt.[720] Dat Christus aan de rechterhand van God zit, is mogelijk een echo van Ps. 110:1.[721] In vers 2a wordt vers 1b herhaald en is alleen van een ander werkwoord sprake. Er wordt een tegenstelling gecreëerd met vers 2b:[722] men moet zich niet richten op de dingen op aarde.

Waarom men zich moet richten op de dingen die boven zijn en niet op de dingen op aarde, wordt uitgelegd in vers 3:[723] men is gestorven en diens leven is met Christus verborgen in God. In dit vers wordt eveneens terugverwezen naar 2:12.20.[724] Het leven van de heilige en gelovige broeders en zusters is nu verborgen, maar zij zullen als Christus, die hun leven is, geopenbaard zal zijn, met hem geopenbaard worden (vers 4). Dit moment van openbaring is de wederkomst van Christus.[725]

Vanaf vers 5 volgt de concrete uitwerking van de imperatieven uit de verzen 1b en 2a. De heilige en gelovige broeders en zusters moeten de leden die op aarde zijn, namelijk ontucht, onreinheid, hartstocht, slechte begeerte en de hebzucht, doden (de verzen 5a-b). Met πορνείαν, *ontucht*, worden alle vormen van seksueel gedrag aangeduid die ingaan tegen de wet. ἀκαθαρσίαν, *onreinheid*, is min of meer een synoniem van πορνείαν en betreft zowel de intentie tot immoreel handelen als

718 Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 152. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 131.
719 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 70. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 133.
720 Bevere, *Sharing in the Inheritance*, 155.
721 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 76. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 132.
722 Barth and Blanke, *Colossians*, 395.
723 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 133.
724 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 133.
725 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 71. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 77. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 136.

het daadwerkelijk seksueel onjuist handelen. πάθος, *hartstocht*, wijst in deze context op passie of lust die leidt tot seksueel onjuist gedrag. Met ἐπιθυμίαν κακήν, *slechte begeerte*, wordt de tegenhanger van deze lust of passie bedoeld. πλεονεξίαν heeft betrekking op *hebzucht*. Daar in het Nieuwe Testament op verschillende plaatsen gewaarschuwd wordt tegen deze ondeugd, is het onduidelijk of het in dit vers louter betrekking heeft op seksueel immoreel gedrag, of ook op andere aspecten van het leven. Beide opties zijn mogelijk.[726]

In vers 5c wordt de hebzucht benoemd als afgodendienst. Het is een vorm van afgodendienst, omdat men zich in plaats van op God op andere dingen richt.[727] In vers 6a komt naar voren dat de ondeugden leiden tot de toorn van God. Hier wordt verwezen naar het laatste oordeel.[728] De heilige en gelovige broeders en zusters hebben de ondeugden eveneens gevolgd (vers 7), namelijk in hun leven vóór de doop.

Nu moeten zij echter alle dingen, namelijk boosheid, wraak, slechtheid, laster, schandelijke taal uit hun mond, afleggen en zij dienen niet tegen elkaar te liegen (de verzen 8-9). τὰ πάντα, *alle dingen*, verwijst terug naar de lijst van ondeugden uit vers 5a, maar verwijst tevens naar de nieuwe lijst van ondeugden in het vervolg van het vers.[729] Deze ondeugden konden voorkomen in de gemeenschap van de gelovigen.[730] ὀργήν, θυμόν, *boosheid, wraak*, hebben dezelfde betekenis.[731] Ze hebben, evenals κακίαν, *slechtheid*, betrekking op zonden die geïnternaliseerd zijn en kunnen al dan niet leiden tot immoreel handelen. βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, *laster, schandelijke taal uit uw mond*, hebben beide betrekking op wat men zegt, evenals de *imperativus* ψεύδεσθε (vers 9a).[732] Deze *imperativus* vat de ondeugden uit vers 8a samen.[733]

Nadat de heilige en gelovige broeders en zusters de oude mens met zijn daden uitgetrokken hebben en de nieuwe hebben aangedaan, dienen zij als uitverkorenen van God, heiligen en zij die geliefd worden, innerlijke gevoelens van compassie, vriendelijkheid, nederigheid, zachtmoedigheid, geduld aan te doen (de verzen 9b-12). Indien men aldus met Christus is opgewekt (de verzen 1-4), dient men niet alleen de ondeugden te doden of af te leggen (de verzen 5-9a), maar zich tevens te richten op

726 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 73. Barth and Blanke, *Colossians*, 401 geven aan dat in onder andere teksten uit Qumran en in teksten van de Stoa vergelijkbare lijsten met ondeugden gevonden kunnen worden. Op basis van de vergelijking tussen de lijsten uit Qumran en die uit het Nieuwe Testament kan gesteld worden dat laatstgenoemde lijsten een joodse achtergrond hebben. De overeenkomsten met teksten van de Stoa kunnen verklaard worden door het gemeenschappelijke Hellenistische milieu waarin beide tekstcorpora ontstonden.
727 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 73.
728 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 144. Barth and Blanke, *Colossians*, 405.
729 Barth and Blanke, *Colossians*, 406.
730 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 138.
731 Barth and Blanke, *Colossians*, 407.
732 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 74.
733 Barth and Blanke, *Colossians*, 408. Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 78-79. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 138, 145-146.

een deugdzaam leven. In tegenstelling tot de ondeugden uit de verzen 5a en 8a worden daarom vijf deugden genoemd[734] die horen bij de nieuwe mens en betrekking hebben op het samenleven met anderen.[735]

In de verzen wordt gebruikgemaakt van de metafoor van het uitdoen van oude kleding en het aantrekken van nieuwe.[736] Met de oude mens wordt de levenswandel bedoeld die tegen God ingaat. In de doop wordt deze levenswandel afgelegd (2:11).[737] De nieuwe mens, zo komt in vers 10b naar voren, wordt vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van hem die hem geschapen heeft. Het gaat hier om God als schepper die hem geschapen heeft. Het persoonlijk voornaamwoord αὐτόν, dat hier functioneert als lijdend voorwerp, verwijst naar τὸν νέον, *de nieuwe mens* (vers 10a). In de nieuwe mens is geen Griek en Jood, besnijdenis en voorhuid, barbaar, Skyth, slaaf en vrij man, maar alle dingen en in alle dingen is Christus (vers 11). De deugden kunnen worden nageleefd, zo maakt vers 12b inzichtelijk, omdat men is uitverkoren door God, waardoor men heilig en geliefd is.[738] Evenals in 1:12b.22b wordt aldus gesteld dat de gemeenteleden heilig zijn, wat tevens aansluit bij de wijze waarop zij aangesproken zijn in 1:2.

Terwijl de heilige en gelovige broeders en zusters de deugden aandoen, dienen ze elkaar te verdragen en te vergeven (de verzen 13a-b). De participia ἀνεχόμενοι ἀλλήλων, *elkaar verdragende*, en χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, *elkaar vergevende*, geven geen nieuwe deugden weer, maar vormen een uitwerking van de in vers 12a genoemde deugden.[739] De gelovigen moeten elkaar vergeven, zoals ook de Heer hen vergeven heeft (de verzen 13b-e). Met ὁ κύριος, *de heer*, wordt hier waarschijnlijk Christus bedoeld, daar Jezus in vers 17b als Heer wordt aangeduid.[740]

Maar boven alle dingen is de liefde, die de samenbinder van de volmaaktheid is (vers 14). De liefde wordt hier óf als de kroon van alle deugden gezien,[741] óf als samenvatting van de deugden uit vers 12a, zoals de *imperativus* ψεύδεσθε uit vers 9a de ondeugden uit vers 8a samenvat.[742]

Daarnaast moet de vrede van Christus heersen in de harten van de heilige en gelovige broeders en zusters (vers 15a), namelijk leidend zijn bij wat zij denken en bij de beslissingen die zij maken. Tot deze vrede werden zij geroepen in één lichaam

---

734 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 227.
735 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 228. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 78.
736 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 74.
737 Bormann, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 162. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 225.
738 Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 227. Barth and Blanke, *Colossians*, 418.
739 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 78. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 153.
740 Barth and Blanke, *Colossians*, 423. Pace: Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 78 die stelt dat ὁ κύριος hier mogelijk verwijst naar God en de vergeving in dat geval de vergeving van de zonden bij de doop betreft. Daar echter in vers 17b Christus als heer wordt aangeduid, is het niet logisch dat het hier gebruikt wordt voor God.
741 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 79.
742 Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 78-79. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 153, 155.

(vers 15b).[743] Dit lichaam betreft de eenheid die gevormd wordt door de leden van de gemeente.[744] Tevens moeten de heilige en gelovige broeders en zusters dankbaar zijn (vers 15c). Deze dankbaarheid, zo komt in vers 16d naar voren, kan men zichtbaar maken in de eredienst in de gemeente.[745] Maar niet alleen moet de vrede van Christus heersen in hun harten, ook het woord van Christus moet rijkelijk in de heilige en gelovige broeders en zusters wonen (vers 16a). Bij alle handelingen die zij verrichten, moet het woord van Christus leidend zijn.[746] Hiervoor dienen zij elkaar te onderwijzen en te vermanen én dienen zij voor God te zingen (de verzen 16b-16d). De participia uit de verzen 16b-d kunnen aldus als *imperativi* begrepen worden.[747] Tussen de genoemde liederen in vers 16d kan geen precies onderscheid gemaakt worden.[748]

Alles wat de heilige en gelovige broeders en zusters doen in woord of in daad, moeten zij doen in de naam van de Heer Jezus waarbij zij God danken (vers 17). In de tekst zijn een aantal deugden en juiste handelswijzen genoemd, maar kan niet alles aan bod komen. Daarom dient men bij alles wat men zegt of doet, dit te doen in de naam van de Heer Jezus. Hij is, zo komt in vers 17c naar voren, de middelaar tussen mens en God.[749] Dat er herhaald wordt dat men God moet danken, betekent dat men dit moet blijven doen.[750]

743 Barth and Blanke, *Colossians*, 425. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 79-80. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 156.
744 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 156.
745 Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 156.
746 Barth and Blanke, *Colossians*, 426. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 229. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 81.
747 Barth and Blanke, *Colossians*, 427.
748 Barth and Blanke, *Colossians*, 427. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 230. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 157.
749 Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, 82.
750 Barth and Blanke, *Colossians*, 431.

3.3 Cognitieve analyse

3.3.1. Overzicht van alle (a)temporele relaties

Temporele relatie			
1		Verzen waarin sprake is van een temporele relatie.	
	b	Statische temporele relatie tussen een *trajector* en een of meerdere *landmarks*.	2a;2b[751];5c;14b; 15c
	c	Complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een of meerdere *landmarks*.	1b
	d	Temporele relatie met alleen een *trajector* + een soort van plaatsaanduiding.	1c

Temporele relatie + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel			
3		Verzen waarin sprake is van een temporele relatie + een atemporele relatie. De relaties drukken samen één handeling uit.	
	a	Temporele relatie met alleen een *trajector*.	9a
	b	Statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*.	17b[752]
6		Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + twee atemporele relaties. De temporele en iedere atemporele relatie drukken samen één handeling uit; het vers kent hierdoor twee handelingen.	17a
7		Vers waarin sprake is van een complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een atemporele relatie die extra informatie geeft.	14a[753]
8		Verzen waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie. Deze atemporele relatie kan als een soort van plaatsaanduiding beschouwd worden.	15a;16a
9		Verzen waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + een atemporele relatie + een tijdsaanduiding (bijwoord). Deze atemporele relatie geeft extra uitleg bij de temporele relatie.	7a;7b

751 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord φρονέω uit vers 2a dient verondersteld te worden.
752 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ποιέω uit vers 17a dient verondersteld te worden.
753 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ἐνδύω uit vers 12a dient verondersteld te worden.

10	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + twee atemporele relaties. De eerste atemporele relatie geeft samen met de temporele relatie één handeling weer, de tweede atemporele relatie kan als een soort van plaatsaanduiding beschouwd worden, maar er kan ook gesteld worden dat beide atemporele relaties samen met de temporele relatie één handeling weergeven.	15b
11	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + twee atemporele relaties. De atemporele relaties geven extra uitleg bij de temporele relatie.	3b
12	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + twee atemporele relaties + een tijdsaanduiding (bijwoord). Deze atemporele relaties geven extra uitleg bij de temporele relatie.	4c
13	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + een atemporele relatie die een reden geeft + mogelijk een tweede atemporele relatie.	6a
Temporele relatie + een atemporele relatie geprofileerd door middel van een voegwoord		
16	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie met alleen een *trajector* + een atemporele relatie die een causaal verband aanduidt.	1a;4a
17	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie + een atemporele relatie die een reden geeft.	
	a Temporele relatie met alleen een *trajector*.	3a;12a
	b Complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*	5a
18	Verzen waarin sprake is van een temporele relatie + een atemporele relatie die een vergelijking geeft.	
	a Temporele relatie met alleen een *trajector*.	13e[754]
	b Statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*.	13d
19	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + een atemporele relatie die een soort van plaatsaanduiding geeft.	11a

754 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord χαρίζομαι uit vers 13d dient verondersteld te worden.

20	Vers waarin sprake is van een complexe temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een atemporele relatie die een tegenwerping geeft + een tijdsaanduiding (bijwoord).	8a

Temporele relatie + een atemporele relatie geprofileerd door middel van een voegwoord + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel[755]		
24	Vers waarin sprake is van een statische temporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark* + een atemporele relatie die een causaal verband aanduidt + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel die de tweede *landmark* aanduidt.	13c
25	Vers waarin sprake is van een temporele relatie met een *trajector* + een atemporele relatie die een tegenwerping geeft + een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, die een soort van plaatsaanduiding geeft.	11b[756]

Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium		
26	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium.	
	a Atemporele relatie met alleen een *trajector*.	12b
	b Atemporele relatie tussen een *trajector* en een *landmark*.	9b[757];10a;10c
	c Er is alleen van een *trajector* sprake, daar het participium wederkerig gebruikt wordt.	13a;13b;16c

Atemporele relatie geprofileerd door middel van een participium + (een) atemporele relatie(s) geprofileerd door middel van een voorzetsel		
27	Verzen waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met alleen een *trajector* + een tweede atemporele relatie. De relaties drukken samen één handeling uit.	1d[758];16b

755 De atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voegwoord, worden benoemd als atemporele relaties. Is er sprake van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een voorzetsel, dan wordt dit expliciet benoemd.

756 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ἔνειμι uit vers 11a dient verondersteld te worden.

757 Er is in dit vers weliswaar sprake van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door een voorzetsel, maar deze atemporele relatie geeft een verdere invulling aan de *landmark*.

758 De atemporele relatie ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ kan ook als plaatsaanduiding begrepen worden. Het is hier echter mogelijk symbolisch bedoeld, namelijk om de macht of heerschappij van Christus weer te geven.

30	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium met een *trajector* + twee andere atemporele relaties. De relaties drukken samen één handeling uit.	**10b**
31	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium tussen een *trajector* en een *landmark* + een tweede atemporele relatie. Deze andere atemporele relatie geeft extra informatie.	17c
32	Vers waarin sprake is van een atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium tussen een *trajector* en twee *landmarks* + twee andere atemporele relaties. Deze andere atemporele relaties geven extra informatie bij de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het participium.	16d
Overige verzen		
38	Verzen zonder temporele of atemporele relatie. In de Nederlandse werkvertaling moet een koppelwerkwoord verondersteld worden.	4b;5b

Tabel 43: Schematisch overzicht (a)temporele relaties Kol. 3:1-17

3.3.2. Analyse van de (a)temporele relaties, in het bijzonder vers 10b

Als we het overzicht van Kol.1:9-23 vergelijken met dat van 3:1-17 valt op dat er in 3:1-17 veel meer verschillende typen verzen zijn waarin een temporele relatie gecombineerd wordt met een of meerdere atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voorzetsel. Daarnaast zijn er meer verzen waarin een atemporele relatie geprofileerd wordt door middel van een voegwoord. Dit verschil wordt in grote mate verklaard door het feit dat er in 3:1-17 negen clauses meer onderscheiden kunnen worden dan in 1:9-23. Dit verschil is met name te vinden in het aantal verzen waarin sprake is van een temporele relatie: 1:9-23 kent achttien verzen met een temporele relatie; in 3:1-17 zijn dit dertig verzen. Daarnaast kent Kol. 3:1-17 net iets meer verzen waarin een causaal verband uitgewerkt wordt of een reden gegeven wordt, terwijl Kol. 1:9-23 iets meer beschrijvende verzen heeft.

Daarentegen zijn er in 3:1-17 geen verzen te vinden waarin een atemporele relatie geprofileerd wordt door middel van een infinitief. Het aantal verzen waarin een

dergelijke relatie geprofileerd wordt door middel van een participium, is nagenoeg gelijk: 13 verzen in 1:9-23, 12 verzen in 3:1-17 (de nummers 26-27, 30-32).

Vers 10b is een type vers dat slechts eenmaal voorkomt in de perikoop en aldus niet met andere verzen vergeleken kan worden. In het vers is sprake van een atemporele relatie, geprofileerd door middel van het participium passief ἀνακαινούμενον, in combinatie met twee atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van een voorzetsel. Samen hebben deze drie relaties betrekking op één handeling die atemporeel wordt voorgesteld: de vernieuwing vindt permanent plaats. De *trajector* is de nieuwe, namelijk de nieuwe mens, genoemd in vers 10a. Daar er niet wordt aangegeven door wie of wat deze vernieuwing tot stand komt, ontbreekt een *landmark*. De atemporele relaties die geprofileerd worden door middel van het voorzetsel kunnen als volgt omschreven worden. Het voorzetsel εἰς profileert een atemporele relatie tussen het participium ἀνακαινούμενον als *trajector* en het zelfstandig naamwoord kennis als *landmark*. Deze relatie specifieert aldus het participium; er is van één handeling sprake die door het participium en het voorzetstel samen wordt uitgedrukt. Door middel van de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van het voorzetsel κατά, wordt de *landmark* kennis verder toegelicht. Het wordt hierdoor de *trajector*, εἰκόνα van hem vormt de *landmark*.

Als we inzoomen op datgene wat over de *trajector* de nieuwe gezegd wordt, kan gesteld worden dat over de nieuwe mens vier dingen opgemerkt worden. Allereerst wordt hij aangedaan door de broeders en zusters van Kolosse. Ten tweede wordt hij vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van hem, namelijk God. Door God is hij, ten derde, geschapen. En ten vierde zijn in hem geen verschillen tussen mensen (de verzen 10-11a). Deze nieuwe mens handelt aldus niet zelf; aan hem wordt gehandeld of in hem is van een bepaalde situatie sprake. Daarom vormt hij in de verzen 10a en 10c de *landmark* van de atemporele relatie die geprofileerd wordt door middel van een participium. In vers 10b is hij daarentegen wel de *trajector* van een dergelijke relatie, maar is van een lijdende vorm sprake. De handelingen die aan de nieuwe mens gedaan worden, staan los van elkaar. Er is echter een verband tussen de verzen 10b en 10c: de nieuwe mens is geschapen en wordt vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van zijn schepper. De relatie tussen de nieuwe mens en God en de schepper wordt op deze manier benadrukt.

De nieuwe mens wordt vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van zijn schepper. Dat het woord εἰκών gebruikt wordt samen met de genitivus τοῦ, maakt duidelijk dat het woord εἰκών niet op zichzelf staat. Er is sprake van iemands εἰκών, namelijk van God; hij is de schepper (vers 10c). Dat een εἰκών aldus verbonden wordt aan een persoon of aan iemand toebehoort, dient als basis verondersteld te worden. In 1:15a wordt het woord op dezelfde manier gebruikt: daar gaat het om het εἰκὼν van de onzichtbare God. Dit is Christus, zo kan uit 1:13b worden opgemaakt. Hier wordt aldus verwezen naar deze tekst: de nieuwe mens wordt vernieuwd tot kennis naar Christus, die immers het

εἰκὼν van God is. Wat het woord εἰκών profileert, kan niet uit de context opgemaakt worden: er wordt louter naar 1:15a verwezen en het begrip εἰκών wordt als bekend verondersteld. De betekenis van het woord in 1:15a wordt hier aldus overgenomen. Er wordt duidelijk gemaakt dat de nieuwe mens niet alleen een relatie heeft met God (hij is door God geschapen, en vernieuwd tot kennis naar zijn εἰκών), maar ook met Christus: Christus is het εἰκών van God, waardoor de nieuwe mens vernieuwd wordt tot kennis naar Christus. Bovendien zijn in de nieuwe mens geen verschillen meer tussen mensen, alle dingen en in alle dingen is Christus (vers 11).

3.3.3. Domeinen in de perikoop

Binnen de perikoop worden twee domeinen tegenover elkaar gezet, namelijk *een onjuiste levenswijze* en *de juiste levenswijze*. Deze worden echter tegenover elkaar gezet binnen de context van de relatie tussen de Kolossenzen en Christus. Zo wordt reeds in de verzen 1a-b gesteld dat men – indien men opgewekt is met Christus – de dingen moet zoeken die boven zijn, wat verwijst naar de juiste levenswandel. Daarnaast moet men elkander vergeven, zoals ook de Heer hen vergeven heeft (de verzen 13b-e). Ook moet de vrede van Christus heersen in de harten van de Kolossenzen (vers 15a) en het woord van Christus in hen wonen (vers 16a), waaraan in de verzen 16b-c verbonden wordt dat zij hierover leren en elkaar moeten vermanen. In de verzen 17a-b staat bovendien dat men alles moet doen in naam van Christus. De *relatie tussen Christus en de Kolossenzen* vormt hierdoor het overkoepelende domein van de perikoop. Ook in andere verzen, waarbij niet specifiek verwezen wordt naar de wijze van leven van de Kolossenzen, wordt verwezen naar deze relatie. Zo is het leven van de Kolossenzen met Christus verborgen in God (vers 3b) en zij worden met hem geopenbaard (vers 4c). Het sterkst komt de relatie naar voren in vers 4b: Christus is het leven van de Kolossenzen. In het vervolg van de perikoop wordt een breder perspectief ingenomen door te stellen dat alles een relatie heeft met Christus: alle dingen en in alle dingen is Christus (vers 11b). De relatie tussen Christus en de Kolossenzen omvat aldus ten eerste verschillende aspecten en wordt ten tweede universeel gemaakt.

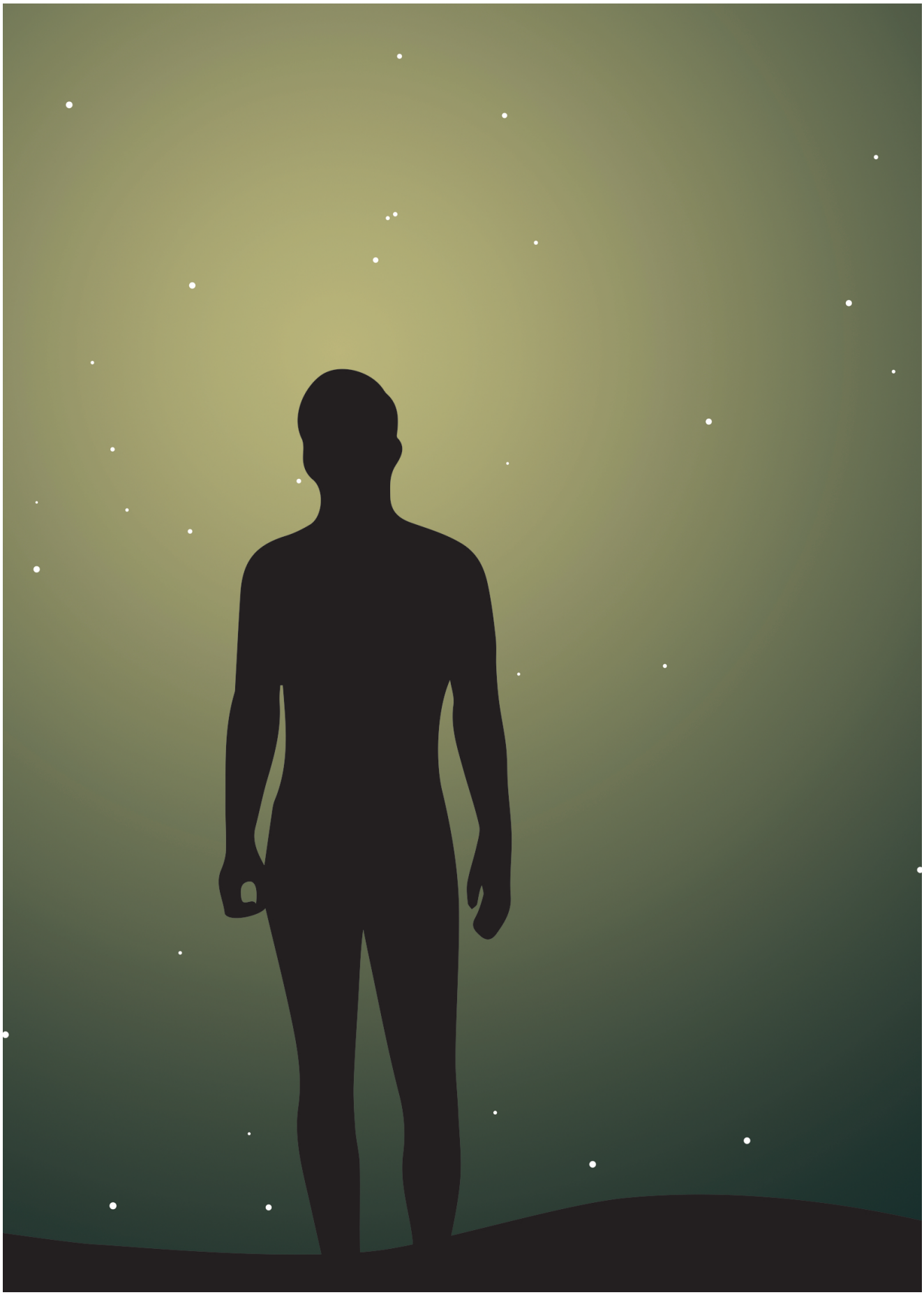
Andere domeinen in de perikoop zijn *afgodendienst* en *toorn van God, schepping, doopsel* en *eredienst*. Het domein *doopsel* wordt niet expliciet genoemd, maar wordt verondersteld in de verzen 1a, 9b-10a, zo is in de semantische analyse naar voren gekomen. Tevens is in deze analyse zichtbaar geworden dat de Kolossenzen een gemeenschap vormen, waardoor het domein *gemeenschap van gelovigen* van belang is in de verzen 12-17. Om vers 11a te begrijpen is kennis van het domein *culturele, religieuze en sociale indeling van de samenleving* onontbeerlijk. In de verzen 9b-10a; 12a wordt verwezen naar de alledaagse ervaring van het aan- en uitdoen van kleding.

3.3.4. Profiel en basis van het woord εἰκών

In paragraaf 3.3.2. is naar voren gekomen dat het niet duidelijk is wat het woord εἰκών profileert. Daar het woord gebruikt wordt in relatie met een genitivus, wordt (een aspect van) de basis zichtbaar, namelijk dat een εἰκών verbonden is aan iemand of iemand toebehoort: er is sprake van een *bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Deze 'persoon' is God, hij is de schepper. Er is sprake van diens εἰκών. Uit Kol. 1:13b.15a kan opgemaakt worden dat dit Christus is. Er wordt aldus terugverwezen naar 1:15a en het woord wordt op dezelfde wijze gebruikt als in dit vers: het woord profileert een *wezenskenmerk* of *eigenschap*. Dit leidt ertoe dat dit profiel ook in 3:10 onderscheiden kan worden, hoewel dat in de tekst zelf niet zichtbaar is.

4. Voorlopige conclusie: profiel, basis en domein van het woord εἰκών

Er kan geconcludeerd worden dat in Kol. 1:15 het woord εἰκών een *wezenskenmerk* of *eigenschap* profileert met als (deel van de) basis *een bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Hoe deze relatie precies begrepen dient te worden, kan niet precies uit de context worden opgemaakt: een εἰκών zou bijvoorbeeld verbonden kunnen zijn aan deze persoon of aan deze persoon kunnen toebehoren. Wel kan opgemerkt worden dat hierbij van belang kan zijn dat deze specifieke persoon, namelijk God, als onzichtbaar wordt aangeduid. Het woord wordt gebruikt in relatie tot het domein *schepping*. In 3:10 wordt het woord op dezelfde wijze gebruikt en wordt terugverwezen naar 1:15. Hoewel het profiel van het woord niet uit de tekst opgemaakt kan worden, geldt dit wel voor (een deel van) de basis, namelijk *een bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Wederom is God deze 'persoon'. Door God te omschrijven als de schepper, is evenals in 1:15 sprake van het domein *schepping*.



Hoofdstuk 12

De betekenis van het woord εἰκών en van de perikopen Kolossenzen 1:9-23; 3:1-17 in het licht van Genesis 1:26-27

1. Inleiding

In hoofdstuk 11 is naar voren gekomen dat het woord εἰκών in Kol. 1:15 een *wezenskenmerk* of *eigenschap* profileert met als (deel van de) basis *een bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Deze 'persoon' is God. Het woord wordt gebruikt in relatie tot het domein *schepping*, maar ook de domeinen *verlossing* en *verzoening* zijn van belang. In 3:10 wordt het woord op dezelfde wijze gebruikt; er wordt terugverwezen naar 1:15. Wederom is het domein *schepping* van belang.

Daar in combinatie met het woord εἰκών het domein *schepping* nadrukkelijk naar voren gebracht wordt, kan door de toenmalige lezers of toehoorders een relatie gelegd worden met het scheppingsverhaal uit Genesis. Het is opvallend dat het woord εἰκών op dezelfde wijze gebruikt wordt als het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27. Beide woorden profileren een *wezenskenmerk* of *eigenschap* en in de basis van het woord is opgenomen dat er een bepaalde relatie is met God. Het woord εἰκών zou aldus in Kol. 1:15 aan kunnen duiden dat Christus als eigenschap of wezenskenmerk heeft dat hij het beeld is van God.

In dit hoofdstuk ligt de vraag voor of de betekenis van het woord εἰκών en de perikopen waarin het woord gebruikt wordt verder verhelderd of inzichtelijk gemaakt kunnen worden, als we aannemen dat de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 de betekenis van het woord εἰκών (mede) bepaalt. Het woord צֶלֶם kan vertaald worden als 'beeld' en in Gen. 1:26-27 wil het zeggen dat de mens het beeld van God vormt. Hierbij spelen drie aspecten een rol. Ten eerste kan de betekenis niet los gezien worden van de betekenis van het woord als cultusbeeld in overige vindplaatsen in de Masoretische Bijbeltekst. Het woord drukt uit dat God niet vereerd mag worden door middel van een houten of metalen beeld; de mens dient als zijn beeld (Gen. 1:26-27) en eerbied voor hem komt onder andere naar voren in het verbod een mens te doden (Gen. 9:6). Niet in een beeld, maar in de mens wordt de aanwezigheid van het goddelijke zichtbaar gemaakt. Dat ten tweede de mens het beeld van God vormt, maakt duidelijk dat het woord צֶלֶם uitdrukt dat er van een materieel beeld, met een bepaald uiterlijk, sprake is. De mens heeft een lichaam en is als lijfelijk persoon het beeld van God. Zoals een cultusbeeld het uiterlijk van de godheid die het representeert weergeeft, zo geeft de mens God weer. En ten derde heeft de mens als het beeld van God de taken die verricht worden door een beeld en vertegenwoordigt hij God op aarde als diens representant.

In paragraaf 2 zal onderzocht worden hoe de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 de betekenis van het woord εἰκών in Kol. 1:15 en de betekenis van het vers en de perikoop 1:9-23 bepaalt, aan de hand van de drie betekeniselementen van het woord צֶלֶם die in de vorige alinea onderscheiden zijn. Uitgaande van deze betekeniselementen zal het woord εἰκών steeds vertaald worden als 'beeld'. Tevens zal aandacht zijn voor hoe de verschillende betekenisaspecten met elkaar samenhangen.

In paragraaf 3 wordt ingezoomd op Kol. 3:10 en de perikoop 3:1-17 en zal bestudeerd worden hoe Gen. 1:26-27 de betekenis van het vers en van de perikoop bepaalt. Het uitgangspunt hierbij is dat het woord εἰκών dezelfde betekenis heeft als in Kol. 1:15a, zoals in de cognitieve analyse van 3:1-17 is vastgesteld. Zowel in paragraaf 2 als in paragraaf 3 zullen de gevonden uitkomsten vergeleken worden met de interpretaties die besproken zijn in respectievelijk paragraaf 4.3 en paragraaf 5.2 van hoofdstuk 10 en zal – indien nodig – op deze interpretaties gereageerd worden.

Vooraf dient opgemerkt te worden dat het toenmalige publiek Gen. 1:1-2:3 mogelijk alleen kende in een Griekse versie die lijkt op of overeenkomt met de Septuaginta. In die Griekse vertaling is het Hebreeuwse voorzetsel בְּ vertaald met het voorzetsel κατά, wat de lezing van een *beth essentiae* uitsluit. In de Hebreeuwse Bijbel kan gelezen worden dat de mens als of naar het beeld van God geschapen is, afhankelijk van hoe de *beth* geïnterpreteerd wordt, terwijl in de Griekse vertaling alleen de laatstgenoemde lezing mogelijk is.

2. Kolossenzen 1:9-23

2.1 De betekenis van het woord εἰκών en de verering van beelden

2.1.1. Politieke, maatschappelijke en religieuze context

Als we aannemen dat de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 de betekenis van het woord εἰκών (mede) bepaalt, dient gekeken te worden of joden, joodse christenen en christenen zich – zoals in de tijd waarin Gen. 1:26-27 ontstond – verzetten tegen de verering van beelden. Hiervoor is het van belang de politieke en religieuze situatie waarin men zich bevond te onderzoeken, alsmede de literaire bronnen en archeologische data die hiervan getuigen. Een weergave hiervan volgt hieronder, op grond van de bestudering van secundaire literatuur.

2.1.1.1. Politieke situatie

Na de ballingschap, die van belang is voor het tot stand komen van P en aldus van Gen. 1:1-2:3,[759] worden de joden achtereenvolgens overheerst door de Perzen en de Grieken. Vanaf 167 v.Chr. dient zich een korte periode van eigen bestuur aan: de dynastie van de Hasmoneeën. De Hasmoneeën regeren tot 63 v.C. in Judea. In dat jaar wordt Jeruzalem ingenomen door Pompeius en wordt Judea een vazalstaat van Rome.[760] De Romeinen stonden toe dat volkeren die zij overwonnen hun eigen religieuze riten behielden, maar eisten dat de *genius*, de spirituele vorm van de keizer dat als religieus symbool van de eenheid van het Romeinse Rijk diende, vereerd werd. De joden weigerden dit echter,

759 Zie paragraaf 2 van hoofdstuk 9.
760 E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE* (London: SCM Press, 1992), 30.

waarop zij, daar de Romeinen de rust wilden behouden, vrijgesteld werden van deze cultus. In plaats daarvan baden de joden voor de Romeinse keizer. Tevens hadden zij in Judea een eigen bestuur in de vorm van het Sanhedrin, geleid door de hogepriester. In ruil hiervoor dienden de joden schatting te betalen aan de Romeinen.[761]

2.1.1.2. De omgang met (cultus)beelden en andere vormen van kunst

In de Romeinse religie kwam beeldenverering voor; een gebruik dat de joden reeds kenden van de Babyloniërs, de Perzen en de Grieken. De Romeinse religie was beïnvloed door de Griekse religie. Hierdoor werden Romeinse goden geïdentificeerd als de Griekse goden, bijvoorbeeld Jupiter als Zeus. De goden werden antropomorf afgebeeld door middel van beelden in Griekse stijl.[762] Tevens waren de Romeinen gewend om in elke Romeinse stad beelden te plaatsen van de keizer en zijn familie.[763]

Hoewel aldus in de Grieks-Romeinse samenleving beelden vereerd werden, volgden de joden zelf het beeldverbod uit de decaloog. Uit verschillende literaire bronnen kan echter opgemaakt worden dat het beeldverbod alleen betrekking had op religieuze beelden, overeenkomstig de interpretatie van het verbod zoals dat beschreven is in paragraaf 3.2.1. van hoofdstuk 6. Deze interpretatie komt onder andere naar voren in de uitleg van het tweede gebod van de decaloog in Jubileeën 20:7-8, daterend uit de tweede eeuw v.Chr., in *De Decalogo* en *De specialis legibus* van de joodse filosoof Philo (ca. 20 v.Chr. - 45 n.Chr.) uit Alexandrië en in Pseudo-Philo's *Liber antiquitatum biblicarum* 11:6, 44:6-7 uit de eerste eeuw n.Chr. Tevens is het zichtbaar in het werk van de geschiedschrijver Flavius Josephus (37 - ca. 100 n.Chr.)[764] die in de opstand van de joden tegen de Romeinen krijgsgevangene werd van de Romeinen en na gratie ontvangen te hebben in Rome woonachtig is.

Zo kan bij Flavius Josephus (*De Bello Iudaico* 2.169-74, *Antiquitates Judaicae* 18.55-59) gelezen worden dat munten met de afbeelding van de keizer erop werden geaccepteerd, terwijl men in opstand kwam tegen de vaandels met daarop de afbeelding van de keizer, van Romeinse soldaten in Jeruzalem. Hierbij speelde ook in beperkte mate een rol door wie het beeld werd geplaatst. Voornamelijk van belang was, waar het zich bevond: in Jeruzalem werden Romeinse cultusbeelden eerder afgewezen dan in andere Joodse gebieden. De heiligheid van Jeruzalem –en met name die van de tempel – diende bewaakt te worden.[765]

---

761 William E. Dunstan, *Ancient Rome* (Lanham: Rowman & Littlefied, 2011), 367.
762 Dunstan, *Ancient Rome*, 5.
763 Susan Wood, "Public Images of the Flavian Dynasty: Sculpture and Coinage," in *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome* (ed. Andrew Zissos; Blackwell Companions to the Ancient World; Chichester: John Wiley & Sons, 2016), 129.
764 Jason von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome: (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus* (SBLEJL 33; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 63, 78, 83-89, 90-92.
765 Helen K. Bond, "Standards, Shields and Coins: Jewish Reactions to Aspects of the Roman Cult in the Time of Pilate," in *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity* (ed. Stephen C. Barton; London: T&T Clark, 2007), 91-93, 104-106.

Buiten Jeruzalem, zowel buiten Judea als in steden binnen Judea waar niet-joden woonden, werden tempels voor andere goden geaccepteerd. Dit werd beargumenteerd op basis van Ex. 22:27 waarin men las dat men God niet mag lasteren. In het Hebreeuws wordt hier de meervoudsvorm gebruikt voor de God van Israël. In de Septuaginta werd de plurale vorm behouden, zodat er door Josephus (*Antiquitates Judaicae* 4.207*, Contra Apionem 2.237*) en door Philo (*De Specialibus Legibus 1.53, De Vita Mosis 2.205*) geconcludeerd werd dat men de goden(beelden) van anderen niet mocht lasteren.[766]

Dat Grieks-Romeinse kunst geaccepteerd werd zolang het niet als idolatrie beschouwd kon worden, wordt ondersteund door archeologische vondsten. Deze vondsten laten zien dat in de eerste eeuw n.Chr. in Jeruzalem en Judea geografische vormen gebruikt werden in mozaïekvloeren en bij voorwerpen die gebruikt werden bij begrafenissen. Ook zijn er onder andere resten gevonden van een fresco met daarop afbeeldingen van vogels en bomen, alsmede een tafelblad gedecoreerd met een vis en één met een vogel, een brons onderdeel van een tafelpoot in de vorm van de klauw van een dier en een beenderen speelschijf met daarop de afbeelding van een hand.[767] Ook eerder, uit de tijd van de Hasmoneeën, is er figuratieve kunst op fresco's gevonden.[768]

In latere christelijke bronnen, met name in de apologetiek die dateert uit het begin van de tweede eeuw, maar oudere literaire wortels kent, wordt eveneens kritiek gegeven op het maken en vereren van godenbeelden.[769] Binnen het christendom wordt aldus de joodse interpretatie van het beeldverbod overgenomen.

2.1.1.3. De verering van andere goden zoals deze beschreven wordt in het Nieuwe Testament

Hoewel de joden kunstvormen uit de Grieks-Romeinse cultuur overnamen, bleef men trouw aan de eigen religie en aan de vorm waarin deze religie beleefd werd, namelijk zonder verering van cultusbeelden van God. Dat men het geloof in andere goden afwees, kan opgemaakt worden uit verscheidene Nieuwtestamentische teksten. Vooraf dient opgemerkt te worden dat gezien de omvang van deze studie, de bestudering van het Nieuwe Testament beperkt van aard is. Het is niet mogelijk om alle perikopen die van belang zijn syntactisch, semantisch en cognitief te analyseren. Daarom wordt er uitgegaan van reeds toegekende betekenissen aan woorden die van belang zijn.

2.1.1.3.1. De verering van andere goden

In verschillende Nieuwtestamentische teksten lijkt het geloof in andere goden te worden genoemd en te worden afgewezen. Zo wordt het woord εἰδωλολάτρης,

766 Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, 242.
767 Steven Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 61, 77-78.
768 Von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome*, 24-29.
769 Paul Corby Finney, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art* (New York: Oxford University Press, 1994), 15-17.

afgodendienaar, gebruikt. Dit woord kan gevonden worden in 1 Kor. 5:10.11; 6:9; 10:7; Ef. 5:5; Op. 21:8; 22:15. Wel dient hierbij opgemerkt te worden dat de term vaak gebruikt lijkt te worden voor diegenen die een onjuiste levensstijl volgen – wat als afgoderij benoemd wordt – zonder dat er letterlijk andere goden gediend worden. In Ef. 5:5 bijvoorbeeld wordt degene die hebzuchtig is als afgodendienaar benoemd en in 1 Kor. 10:7 diegenen die eten, drinken en spelen. Ook de term εἰδωλολατρία, *afgodendienst*, die reeds besproken is in de semantische analyse van Kol. 3:1-17, lijkt op deze manier gebruikt te worden. Hebzucht kan in 3:5 benoemd worden als afgodendienst, omdat men zich op andere dingen richt in plaats van op God. Het woord komt daarnaast voor in 1 Kor. 10:14; Gal. 5:20; 1 Pet. 4:3. Ook in de twee laatstgenoemde verzen kan de afgodendienst betrekking hebben op een onjuiste manier van leven.

Een andere belangrijke term is εἰδωλόθυτον, waarmee vlees voor de afgoden bedoeld wordt. Dit woord komt voor in Hand. 15:29; 21:25; 1 Kor. 8:1.4.7.10; 10:19; Op. 2:14.20. In het merendeel van deze verzen wordt aangegeven dat men zich moet onthouden van dit vlees.[770]

Het woord εἴδωλον wordt gebruikt om een afgod aan te duiden en komt voor in 1 Kor. 8:4; 10:19, waarin ook het woord εἰδωλόθυτον gebruikt wordt, en daarnaast in Hand. 7:41; 15:20; Rom. 2:22; 1 Kor. 8:7; 12:2; 2 Kor. 6:16; 1 Tes. 1:9; 1 Joh. 5:21; Op. 9:20. Er wordt onder andere aangegeven dat afgoden niet bestaan (1 Kor. 8:4) en er wordt gewaarschuwd voor wat verontreinigd is door afgoden (Hand. 15:20), of voor afgoden zelf (1 Joh. 5:21). In Hand. 7:41 verwijst het woord naar het kalf dat de vaderen maakten toen ze verbleven in de woestijn na de exodus uit Egypte. Het woord duidt hier aldus een afgod in de vorm van een cultusbeeld aan. In Rom. 2:22 wordt het woord gebruikt in relatie tot het plunderen van tempels, waaruit opgemaakt zou kunnen worden dat het woord hier eveneens betrekking heeft op een afgod in de vorm van een beeld, daar een materieel voorwerp gestolen kan worden. In Op. 9:20 wordt het materiaal van de εἴδωλα genoemd en wordt aangegeven dat zij niet kunnen zien, horen of gaan, zodat ook in dit vers geconcludeerd kan worden dat het gaat om cultusbeelden. Of het woord εἴδωλον in de overige verzen ook deze betekenis heeft, kan alleen vastgesteld worden op basis van een uitgebreider onderzoek waarin het profiel en de basis van het woord

770 Michael Li-Tak Shen, *Canaan to Corinth: Pauls' Doctrine of God and the Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8:1-11:1* (Studies in Biblical Literature 83; New York: Peter Lang, 2010), 108, 111, 116-117 legt uit, op basis van 1 Korintiërs, dat het voedsel dat geofferd werd aan afgoden gedeeltelijk verbrand werd op het altaar als deel voor de godheid. Een ander deel werd genuttigd in een maaltijd in de tempel (1 Kor. 8:10) en het laatste deel werd op de markt verkocht voor thuis (1 Kor. 10:25-27). De cultuscentra zoals Korinthe kenden een plaats rondom de tempel, meestal een tuin, waarin grote aantallen mensen konden eten aan heilige tafels. Het eten van voedsel dat geofferd was aan afgoden, gebeurde vaak bij gebeurtenissen met een sociaal belangrijk karakter, wat het moeilijk maakte voor christenen om het voedsel te weigeren. Hierdoor verloren zij hun vriendschappen met niet-christenen. Als men afhankelijk was van een beschermheer, iets dat in de Grieks-Romeinse wereld veel voorkwam, had men bepaalde verplichtingen die niet aansloten bij de christelijke praxis.

worden bestudeerd. Er kan in ieder geval geconcludeerd worden dat het woord de betekenis van afgodsbeeld kan hebben.[771]

In Gal. 4:8 wordt verwezen naar het dienen van andere goden voordat men God kende. Deze andere goden worden aangeduid door middel van het woord φύσις. Er wordt echter niet aangegeven hoe deze goden gediend of vereerd werden.

In Rom. 1:23 heeft het begrip ὁμοίωμα betrekking op een beeld of afbeelding dat in plaats van God vereerd wordt.[772]

2.1.1.3.2. Het gebruik van het woord εἰκών binnen de context van afgodendienst

Buiten de verzen waarin gealludeerd wordt op Gen. 1:26-27, wordt het woord εἰκών ook gebruikt in andere Nieuwtestamentische verzen. Een eerste verkenning van het woord in enkele van deze verzen wordt hieronder uitgewerkt op basis van de resultaten van een korte semantische en cognitieve analyse van deze verzen en van de perikoop waarin ze gebruikt worden. In vervolgonderzoek dienen deze analyses verder uitgebreid te worden en de resultaten ervan vergeleken te worden met analyses van de overige perikopen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt.

In Op. 13:14-15; 14:9.11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4 wordt het woord gebruikt om te verwijzen naar een beeld dat aanbeden wordt. De verzen 13:14-15 luiden:[773]

14a En het misleidt hen die op de aarde wonen door de tekenen
14b die het gegeven zijn
14c om te doen ten overstaan van het beest,
14d terwijl het zegt aan degenen die op aarde wonen
14e om te maken een [εἰκόνα] voor het beest,
14f dat de wond heeft van het zwaard
14g maar leefde.
15a En aan het werd gegeven
15b om een geest te geven aan [τῇ εἰκόνι] van het beest,

771 In de Septuaginta lijkt het woord εἴδωλον eveneens gebruikt te worden om afgodsbeelden aan te duiden. Zo wordt het gebruikt in Num. 33:52. Bovendien wordt het ook gebruikt als vertaling van het woord פֶּסֶל, *beeld*, in Ex. 20:4; Deut. 5:8. Zie: Robert Hayward, "Observations on Idols in Septuagint Pentateuch," in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity* (ed. Stephen C. Barton, London: T&T Clark, 2007), 41.

772 In paragraaf 4 van hoofdstuk 2 is naar voren gekomen dat in de Septuaginta het woord ὁμοίωμα gebruikt kan worden als vertaling van het woord צֶלֶם, naast het woorden εἰκών en εἴδωλον. In dit vers wordt echter behalve het woord ὁμοίωμα, ook het woord εἰκών gebruikt. In verder onderzoek dient vastgesteld te worden wat het woord εἰκών hier betekent en wat de relatie is met het woord ὁμοίωμα.

773 καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου καὶ ποιήσῃ ἵνα ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν.

15c opdat [ἡ εἰκὼν] van het beest ook sprak
15d en maakte
15e zodat allen
15f indien zij niet [τῇ εἰκόνι] van het beest aanbidden
15e gedood zouden worden.

In vers 14e komt naar voren dat er een εἰκών gemaakt moet worden voor het beest, namelijk voor diens ogen. Het woord εἰκών profileert aldus een materieel *object* of *voorwerp*, daar het gemaakt wordt en zichtbaar is. In de verzen 15c-d wordt zichtbaar dat dit voorwerp kan spreken en iets kan bewerkstelligen. Het kan aldus handelen als een mens en is een levend voorwerp geworden. In vers 15 komt tevens meerdere malen naar voren dat εἰκών van het beest is. Er wordt dus verondersteld dat een εἰκών betrekking heeft op iets of iemand. Hoe deze betrekking precies begrepen moet worden, kan niet uit de directe context worden afgeleid, maar wordt als basis verondersteld. Deze basis kan omschreven worden als *een bepaalde betrekking of relatie*. Tevens komt in vers 15f naar voren dat een εἰκών aanbeden moet worden, zodat ook van de basis *verering/aanbidding* sprake is.

Daar in vers 14e duidelijk is geworden dat het woord een *object* of *voorwerp* profileert, waarvan in de verzen 15a-d blijkt dat het een geest krijgt zodat het kan spreken en dingen kan bewerkstelligen, kan vastgesteld worden dat het voorwerp een *cultusbeeld* is dat wordt ingewijd zodat het levend wordt. Er lijkt aldus sprake te zijn van het *mīs pî*-ritueel dat behandeld is in paragraaf 3.2.3. van hoofdstuk 6.[774]

Het woord εἰκών wordt tevens gebruikt in Mt. 22:20; Mc. 12:16; Lk. 20:24:

Mt. 22:20 καὶ λέγει αὐτοῖς τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή;
En hij zei tot hen: "van wie is dit [ἡ εἰκὼν] *en het opschrift?"*

Mc. 12:16 οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ·Καίσαρος.
En zij brachten er een. En hij zei tot hen: "van wie is dit [ἡ εἰκὼν] *en het opschrift?" En zij zeiden tot hem: "van de Caesar".*

774 Ook Finney, *The Invisible God*, 73 is van mening dat het hier gaat om de rituele bezieling van het beeld. Von Ehrenkrook, *Sculpting Idolatry in Flavian Rome*, 53 geeft aan dat het idee dat een beeld door rituelen tot leven gewekt kon worden (*consecratio*), ook gevonden kan worden in de Latijnse versie van *Het leven van Adam en Eva* 13.3 (*Vita Adae et Evae* 13.3). Bijzonder in deze tekst is dat Adam het beeld van de Heer God is, waarvoor alle engelen zich neer moeten buigen: *et egressus Michahel vocavit omnes angelos dicent: adorate imaginem domini dei, sicut praecipit domineus deus.* Zie: Michael E. Stone, "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on *The Books of Adam and Eve*," in *Literature on Adam and Eve* (eds. Gary A. Anderson, Michael E. Stone, Johannes Tromp; SVTP 15; Leiden: Brill, 2000), 44.

Lc. 20:24 δείξατέ μοι δηνάριον·τίνος ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφήν; οἱ δὲ εἶπαν Καίσαρος. *"Laat mij een denarius zien: van wie heeft het een* [εἰκόνα] *en opschrift?" En zij zeiden: "van de Caesar."*

Als we deze verzen bestuderen, wordt duidelijk dat het woord εἰκών iets aanduidt dat op het muntstuk aanwezig is, evenals het opschrift. Daar een opschrift betrekking heeft op de tekst van een munt, moet het woord εἰκών betrekking hebben op iets anders dat op een muntstuk te vinden is. Dit maakt het waarschijnlijk dat het woord een *tweedimensionale afbeelding* profileert.

Uit archeologische vondsten blijkt dat men in de tweede tempelperiode munten kende waarop afbeeldingen stonden. Zo hadden de Hasmoneeën munten met daarop afbeeldingen, zoals de munt van Johannes Hyrkanus I met daarop een helm met pluim. Tempelbelasting werd betaald door middel van de Tyrische sjekel met daarop een afbeelding van de godheid Melqart – die geïdentificeerd werd als Hercules – en van een adelaar. De sjekel was een buitenlandse munt, maar werd door de Hasmoneeën niet vervangen door een eigen munt. Ook op de munten van de Romeinen stonden afbeeldingen. De koperen munten die geslagen werden door de Romeinse gouverneurs in Judea hadden geen afbeeldingen,[775] maar dit gold niet voor de zilveren en overige munten die in Rome geslagen werden. Op deze munten was bijvoorbeeld de buste van Vespasianus of die van Titus afgebeeld.[776] Deze archeologische vondsten bevestigen dat het woord εἰκών een *tweedimensionale afbeelding* profileert. Tevens kunnen de vondsten verhelderen welk verband er tussen het woord εἰκών en de genitivus Καίσαρος, *van de Caesar*, gevonden kan worden: de afbeelding geeft de Caesar weer.

Hoewel in deze verzen het woord εἰκών geen driedimensionaal cultusbeeld aanduidt, heeft het woord wel betrekking op een zichtbare weergave van het uiterlijk van iemand, zoals ook een beeld een dergelijke weergave kan vormen. Dat de afbeelding de Caesar weergeeft, is een constatering die kan verhelderen waarom in Op. 13:15 gesproken wordt over εἰκών van het beest: mogelijk wil dit zeggen dat het cultusbeeld het beest weergeeft.

2.1.1.4. Conclusie

Uit bovenstaande weergave kan opgemaakt worden dat de joden, en later de joodse christenen en christenen, in een omgeving woonden waarin beelden en andere vormen van kunst veelvuldig voorkwamen. Men accepteerde deze vormen van kunst, maar cultusbeelden werden afgewezen alsmede de verering van andere goden. Men was

775 Dat er munten geslagen mochten worden zonder de afbeelding van de keizer erop, was een van de privileges die de joden kregen van de Romeinen, naast vrijstelling van dienstplicht en het hebben van een eigen bestuur. Zie: Dunstan, *Ancient Rome*, 367.

776 Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World*, 62, 71-73, 76-77.

echter bekend met de wijze waarop dergelijke beelden vereerd werden, zoals naar voren komt in Op. 13:15 waar verwezen wordt naar de inwijding van een cultusbeeld.

2.1.2. Kolossenzen 1:15 in het licht van Genesis 1:26-27

Nu is vastgesteld dat zowel in de ontstaansperiode van Gen. 1:1-2:3 als in die van Kolossenzen de verering van cultusbeelden werd afgewezen, kan bestudeerd worden wat dit voor gevolg heeft voor de betekenis van Kol. 1:15. Als de betekenis van Gen. 1:26-27 van invloed is, wil Kol. 1:15 zeggen dat Christus het enige beeld van God vormt. Zoals in Genesis het woord צֶלֶם uitdrukt dat er van God geen cultusbeelden gemaakt dienen te worden, daar de mens het enige beeld van God vormt, wordt in Kol. 1:15 duidelijk gemaakt dat Christus Gods enige ware beeld is.[777] Dit impliceert aldus dat de verering van andere goden en van beelden van deze goden afgewezen dient te worden en dat ook God zelf niet vereerd mag worden door middel van een beeld.

Een vergelijkbare interpretatie kan gevonden worden bij Moule, wiens visie naar voren gekomen is in paragraaf 4.2 van hoofdstuk 10. Moule stelt dat als de mens geschapen is 'in het beeld van God', Christus het perfecte beeld en gelijkenis van God vormt, terwijl gemaakte beelden van God beschouwd moeten worden als afgodsbeelden. Crispin H.T. Fletcher-Louis[778] geeft aan dat in Gen. 1:26-28 naar voren komt dat Adam en Eva het fysieke beeld, het lichaam, van God vormen en dat zij heersen als plaatsvervangers van God en hierdoor het functionele equivalent van een afgodsbeeld vormen. Deze interpretatie dat de mens de ware versie van het afgodsbeeld vormt, verklaart waarom joden Jezus konden vereren (en daarvoor figuren als de hogepriester en de koning), namelijk als zij ontdekken dat hij het ware beeld van God draagt. Zij vereren hem zoals in het Oude Nabije Oosten beelden vereerd werden, zo stelt Fletcher-Louis.[779]

---

777 Dit sluit aan bij een argument uit de apologetische literatuur dat men als christen geen beeld van God nodig heeft, aangezien God reeds zijn ware *simulacrum* geschapen heeft in de vorm van een mens. Zie: Finney, *The Invisible God*, 15, 42.

778 De visie van Fletcher-Louis is niet aan de orde gekomen in hoofdstuk 10, daar hij niet specifiek schrijft over Kolossenzen, maar over de verering van godenbeelden in *Liber antiquitatum biblicarum* van Pseudo-Philo en over de verering van Christus.

779 Crispin H.T. Fletcher-Louis, "Humanity and the Idols of the Gods in Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*," in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity* (ed. Stephen C. Barton; London: T&T Clark, 2007), 59-60. In Crispin H.T. Fletcher-Louis, "The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus," in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Lewis; Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63; Leiden: Brill, 1999), 122-123 geeft Fletcher-Louis verschillende argumenten voor zijn visie, die hij overneemt van Herbert Niehr, dat in Gen. 1:26 de mens beschouwd wordt als het beeld van God. Deze argumenten komen overeen met of sluiten aan bij de argumenten gegeven in deze studie, namelijk de betekenis van צֶלֶם als afgodsbeeld in het merendeel van de teksten in de Hebreeuwse Bijbel, het gebruik van het Akkadische woord *ṣalmu* voor beeld van god, de directe context van Gen. 1 die laat zien dat er in de tekst een polemiek naar voren komt ten aanzien van de Mesopotamische visie op het ontstaan van de kosmos en op de mens als slaaf van de goden én die laat zien dat er sprake is van een liturgische tekst waarin het begrip 'beeld' betrekking heeft op een cultusbeeld, en ten slotte de relatie tussen Gen. 1 en Ezechiël. Daarnaast geeft Fletcher-Louis, "Humanity and the Idols of the Gods in Pseudo-

Bij Bormann, wiens visie behandeld is in paragraaf 4.3.3.2. van hoofdstuk 10, kan bovenstaande interpretatie gedeeltelijk gevonden worden. Bormann stelt op basis van Rom. 1:23 dat de polemiek uit de tweede tempelperiode tegen de cultus van andere volkeren doorloopt tot in de tijd van het Nieuwe Testament. Hiertegenover staat het evenbeeld van de enige God volgens Kol. 1:15 in een exclusieve positieve betrekking met de Scheppergod. Bormann geeft echter tevens aan dat de betekenis van het woord εἰκών met name te maken heeft met de beschrijving van de Wijsheid als εἰκών van God. Hoe deze twee elementen met elkaar samenhangen, verheldert hij niet.

2.2 Het woord εἰκών verwijst naar een fysieke overeenkomst tussen God en Christus

Het tweede aspect van beeld-van-God-zijn is dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen God en de mens. Dit zou voor Kol. 1:15 betekenen dat Christus als beeld van God, God weergeeft. Als men inderdaad deze overtuiging had, verklaart dit waarom in Kol. 1:15 staat dat Christus het εἰκών van de onzichtbare God is. Christus maakt als beeld God die onzichtbaar is, zichtbaar. Deze interpretatie past bij het gebruik van het woord ἀόρατος in het Nieuwe Testament dat, buiten Kol. 1:15, gevonden kan worden in Rom. 1:20; Kol. 1:16; 1 Tim. 1:17; Hebr. 11:27. In Rom. 1:20 en Kol. 1:16 wordt duidelijk dat het woord wil zeggen dat iets niet zichtbaar is. Het woord heeft aldus geen tweede of metaforische betekenis.

Uit de paragrafen 2.1.1.2. en 2.1.1.3. kan opgemaakt worden dat in de toenmalige Grieks-Romeinse wereld een afbeelding of cultusbeeld de persoon die afgebeeld wordt ook daadwerkelijk weergeeft. Zo waren er beelden van de keizer, en vaandels en munten met diens afbeelding erop. In Mt. 22:20; Mc. 12:16; Lc. 20:24 geeft het εἰκών op het muntstuk waarschijnlijk het uiterlijk van de keizer weer en in Op. 13:15 het εἰκών van het beest, het beest. Dit is aldus in Kol. 1:15 ook mogelijk.

De interpretatie dat het woord εἰκών een fysieke overeenkomst aanduidt, kan gevonden worden bij Krimmer en Fossum (respectievelijk paragraaf 4.3.4.4. en paragraaf 4.3.4.6. van hoofdstuk 10). Krimmer meent dat Christus, als evenbeeld van de onzichtbare God, de zichtbare afbeelding of weergave van de onzichtbare God is. Hierbij gaat het om het wezen van Christus: hij is gelijk in wezen met God en dit geldt zowel voor de pre-existente, als voor de aardse en de verheerlijkte Christus. Fossum is van mening dat in de hymne in Kol. 1:15-20 een christologische interpretatie van de hemelse mens uit de gnostiek gegeven wordt, waardoor Christus als de fysieke belichaming van God wordt voorgesteld. Dat hij verder als eerstgeborene wordt benoemd, kan

Philo's *Biblical Antiquities*," 60 aan dat de theologische antropologie uit Genesis ook te vinden is in de hoofdstukken 12-16 van *Het leven van Adam en Eva* waarin Adam, Gods beeld, vereerd dient te worden. Ook Fletcher-Louis merkt op dat deze verering het karakter heeft van de inwijding en verering van een cultusbeeld.

betekenen dat hij als de heerlijkheid van God wordt voorgesteld, daar in verschillende joodse bronnen deze beide aspecten aan elkaar verbonden worden.

Ook Stettler, wiens visie beschreven is in paragraaf 4.3.3.5. van hoofdstuk 10, stelt dat Jezus de heerlijkheid van God laat zien. Wel merkt Stettler op dat het in Kol. 1:15 gaat om de pre-existente Christus. Op de aardse Jezus is voor Paulus de goddelijke δόξα niet waarneembaar; hij kan pas aanschouwd worden op het moment van zijn wederkomst.

Ten aanzien van de visie van Fossum kan de vraag gesteld worden hoe aangenomen kan worden dat er sprake is van parallellen met de gnostische interpretatie van Gen. 1:26 en het verband dat gelegd wordt tussen Christus als eerstgeborene en de heerlijkheid van God. In de perikoop zelf kunnen geen aanwijzingen gevonden worden dat Christus de heerlijkheid van God laat zien.[780] Ten aanzien van de interpretatie van Krimmer en Stettler dient opgemerkt te worden dat zij, door te spreken over de pre-existente, aardse en verheerlijkte Christus, theologische begrippen hanteren en kwesties benoemen die in de tijd dat Kolossenzen geschreven werd geen deel uitmaakten van het toenmalige denkkader.[781] In de tekst komt louter naar voren dat Christus als beeld van God, het goddelijke, dat onzichtbaar is, zichtbaar maakt. Mogelijk kan dit voor de toenmalige toehoorders betekenen dat juist dit zichtbare, dat dan lichamelijk is, uitdrukking is van de overeenkomst tussen Christus en God en er aldus sprake is van een lichamelijke overeenkomst.

2.3 Een functionele betekenis van het woord εἰκών

Dat de mens in Gen. 1:26-27 als beeld van God wordt geschapen, heeft tot gevolg dat hij als plaatsvervanger van God vruchtbaar en talrijk moet worden, de aarde moet vervullen en moet onderwerpen én moet heersen over alle dieren (Gen. 1:28-30). Als deze interpretatie ook gevonden kan worden in Kol. 1:15, wil dit zeggen dat Christus – als beeld van God – Gods representant vormt en namens hem heerst.

In de cognitieve analyse van Kol. 1:9-23 is naar voren gekomen dat de benaming 'de eerstgeborene van heel de schepping' een bijstelling vormt bij de benaming 'εἰκὼν van de onzichtbare God', wat tot gevolg heeft dat het begrip εἰκών functioneert binnen het domein *schepping* en dat mogelijk de betekenis van het begrip 'eerstgeborene van de schepping', alsmede de verzen 16-18a, de betekenis van het begrip εἰκών (mede)

---

780 In Kol. 3:4c wordt echter wel een relatie gelegd tussen Christus en het begrip δόξα: men zal met Christus geopenbaard worden in heerlijkheid. In 1 Kor. 11:7 wordt Christus beschreven als εἰκών en heerlijkheid van God en in 2 Kor. 4:4 wordt gesproken over het licht van het evangelie van de heerlijkheid van Christus, die het εἰκὼν van God is. In 2 Kor. 3:18 wordt naast het woord εἰκὼν, het begrip δόξα drie keer gebruikt en ook in Rom. 1:23 komen beide woorden voor. In Rom. 8 ten slotte wordt in vers 29 het woord εἰκὼν gebruikt en in vers 30 het werkwoord δοξάζω. In vervolgonderzoek is het aldus van belang om de relatie tussen de woorden εἰκὼν en δόξα te onderzoeken.

781 Dit kader ontstaat pas in de tijd van de apologeten. Zo spreekt Justinus de Martelaar over de pre-existentie van Christus. Zie: M.J. Kater, "Kom en zie: De pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus" (Ph.D. diss., Theologische Universiteit Apeldoorn, 2011), 35.

bepalen of verhelderen. Door hun nauwe samenhang in het vers kan waarschijnlijk gesteld worden dat de titel 'eerstgeborene van de schepping' de titel 'εἰκὼν van de onzichtbare God' uitlegt. Als het patroon uit Gen. 1:26-30 gevolgd wordt, wil dit zeggen dat het begrip 'eerstgeborene van de schepping' en de uitleg hiervan in de verzen 16-18a deze representeerde rol van Christus uitdrukt.

Op basis van een bestudering van de verzen 16-18a kan inderdaad geconcludeerd worden dat deze verzen duiden op de heerschappij van Christus. In vers 16a staat dat alles in hem, namelijk de zoon van zijn liefde, wat verwijst naar Christus, geschapen is; ook alles dat heerschappij heeft. Alle dingen zijn door hem en voor hem geschapen, zo voegt vers 16b toe. Christus is dus niet alleen de middelaar door wie God schept, maar alles wordt geschapen voor hem: hij staat boven alles. Bovendien wordt Christus in vers 18a aangeduid als het hoofd van het lichaam van de ekklesia, wat eveneens zijn heerschappij aangeeft. Vers 18a sluit aldus heel goed op de verzen 16-17 aan, hoewel het vers als zodanig en/of de frase 'van de ekklesia' misschien in eerste instantie een vreemde toevoeging lijkt.

Daarnaast wordt in vers 13b gesproken over het koninkrijk van de zoon van zijn liefde, waarmee – zo is in de semantische analyse naar voren gekomen – de macht of autoriteit van Christus bedoeld wordt. Dat Christus hier als zoon wordt aangeduid, kan eveneens van belang zijn. In de cognitieve analyse van de perikoop is reeds opgemerkt dat het opvallend is dat Christus niet als Christus wordt aangeduid, maar allereerst als zoon en vervolgens als εἰκὼν en als eerstgeborene. Dit kan tot doel hebben de verwijzing naar Gen. 1:26-27; 5:1-5 te versterken. Jezus of Christus wordt weliswaar vaker aangeduid als de zoon van God zonder dat er sprake is van een verwijzing naar Genesis en naar de schepping van de mens (bijvoorbeeld Rom. 1:9; 1 Kor. 1:9; Ef. 4:13), maar hier is het gebruik van de begrippen zoon, εἰκὼν en eerstgeborene in relatie tot elkaar wel erg opvallend. In Kol. 3:1d wordt eveneens de macht van Christus benoemd, daar er staat dat hij aan de rechterhand van God zit.[782] Christus is aldus het beeld van God, en als zodanig representeert hij God en heeft hij een heersende functie; hier uitgedrukt door hem als middelaar en doel van de schepping én als hoofd van het lichaam van de ekklesia te beschrijven.

Dat de representatieve taak van de mens in Gen. 1:26-30 in Kol. 1:15-18a overgedragen wordt op Christus, wordt gesteld door Beetham, Barth en Blanke, Beale, Bird en Pokorný (respectievelijk paragraaf 4.3.1., paragraaf 4.3.2.2., paragraaf

782 Zie: Richard Bauckham, "The Throne of God and the Worship of Jesus," in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Lewis; Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63; Leiden: Brill, 1999), 60-61. Barth en Blanke geven daarnaast aan, zo is in paragraaf 4.3.2.2. van hoofdstuk 10 naar voren gekomen, dat ook in 2 Kor. 4:4 Christus als het εἰκὼν van God aangeduid wordt en ook hier wordt gewezen op de macht van Christus: hij wordt aangeduid als Heer en Paulus en Timoteüs noemen zich dienaren omwille van Jezus. Deze constatering is van belang in het vervolgonderzoek naar de overige perikopen waarin het woord εἰκὼν gebruikt wordt.

4.3.2.4., paragraaf 4.3.2.5. en paragraaf 4.3.3.3 van hoofdstuk 10). Samenvattend kan gesteld worden dat het belangrijkste argument hiervoor het feit is dat Christus als soevereine heerser beschreven wordt, wat aansluit bij mijn interpretatie van de verzen 16-18a. Mijns inziens is het feit dat Christus in Kol. 1:15-18a als representant en heerser beschreven wordt echter een gevolg van het feit dat hij als εἰκὼν benoemd wordt en niet van de betekenis van het woord εἰκών zelf, zoals door Barth en Blanke gesteld wordt. Hierdoor is er sprake van een parallel met Genesis. Als deze parallel niet gevolgd wordt, komt de vraag op waarom Christus als representant van God, specifiek benoemd wordt als εἰκὼν van de onzichtbare God. Dit is immers niet van belang als het woord εἰκών alleen weergeeft dat Christus een bepaalde functie heeft. Het gebruik van het begrip ἀόρατος wordt in dat geval niet verklaard.

In de cognitieve analyse is benoemd dat vers 18b op dezelfde wijze is opgebouwd als vers 15a. Als beide verzen op dezelfde wijze gelezen kunnen worden, geeft vers 18b aan dat de zoon van zijn liefde, Christus, het begin en hierdoor de eerstgeborene uit de dode is. Zoals in vers 15a het nominaal profiel de eerstgeborene van heel de schepping het gevolg aangeeft van het feit dat Christus het εἰκὼν van de onzichtbare God is, zo legt het nominaal profiel eerstgeborene uit de doden in vers 18b uit wat het gevolg is van het feit dat Christus het begin is.

2.4 Conclusie

In het voorafgaande is vastgesteld hoe de betekenis van Gen. 1:26-27 de betekenis van Kol. 1:15 mede bepaalt. Voor alle drie de aspecten die met betrekking tot de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 onderscheiden zijn, geldt dat zij passen in het toenmalige wereld- en godsbeeld en aansluiten bij datgene wat in de perikoop naar voren komt. Met het beeldverbod als connotatie wordt het christendom als tegenovergestelde, eigen positie in de samenleving gepresenteerd; namelijk als tegenovergestelde van de Grieks-Romeinse cultuur waarin cultusbeelden werden vereerd én als vernieuwing van het joodse denken door niet langer de mens, maar Christus als beeld van God te beschouwen. Christus is als gevolg Gods representant en vormt daarnaast mogelijk een fysieke weergave van God, wat beide uit de tekst van Kol. 1:15-18a kan worden afgeleid.

Van belang is echter om op te merken dat er nog andere betekenislagen een rol kunnen spelen in de interpretatie, bijvoorbeeld de beschrijving van de Wijsheid en de Logos als pre-existente middelaar en als εἰκών van God, daar men ook hiermee bekend was. Dit zal verder onderzocht moeten worden. Hier zal in paragraaf 4.3 op teruggekomen worden.

3. Kolossenzen 3:1-17

3.1 Inleiding

In Kol. 3:10 wordt gesteld dat de nieuwe mens vernieuwd wordt tot kennis naar εἰκόνα van hem die hem geschapen heeft. De nieuwe mens wordt dus vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van God, die deze nieuwe mens geschapen heeft. Op basis van 1:15 kan vastgesteld worden dat εἰκὼν van God hier betrekking heeft op Christus. Er wordt een relatie gelegd met Genesis 1:26-27 door in vers 10b niet te spreken over God, maar in vers 10c een participium van het werkwoord κτίζω te gebruiken. God heeft, evenals de eerste mens, de nieuwe mens geschapen. En juist deze nieuwe mens wordt vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van God, namelijk tot kennis naar Christus.

Als we aldus aannemen dat Genesis hier van belang is, wordt inzichtelijk wat het betekent dat de nieuwe mens vernieuwd wordt tot kennis naar het beeld van God (Christus); namelijk wat het betekent dat de mens vernieuwd wordt, wat het wil zeggen dat deze vernieuwing tot kennis is en hoe begrepen dient te worden dat deze kennis naar het beeld van God (Christus) is.

3.2 De betekenis van het participium ἀνακαινούμενον

Het werkwoord ἀνακαινόω, *vernieuwen*, waarvan in Kol. 3:10 het participium gebruik wordt, wordt in het Nieuwe Testament tevens gebruikt in 2 Kor. 4:16. Het gaat hier om de innerlijke mens die elke dag vernieuwd wordt. Uit dit vers kan niet – zonder uitvoerige analyse van de desbetreffende perikoop – opgemaakt worden wat de betekenis van het werkwoord is en wat dit betekent voor Kol. 3:10. Mogelijk is in beide verzen van dezelfde betekenis sprake, daar het werkwoord in beide verzen gebruikt wordt om aan te geven welke handeling aan de *trajector* innerlijke of nieuwe mens gebeurt. Daar echter, zoals gezegd, dit niet kan worden vastgesteld zonder analyse van de perikoop waar 2 Kor. 4:16 deel van uitmaakt, richten we hier ons op Kol. 3:10.

In het licht van Gen. 1:26-27 kan het werkwoord ἀνακαινόω betrekking hebben op een soort van herschepping. De nieuwe mens is evenals de oude mens geschapen door God, maar aan de nieuwe mens wordt iets voltrokken dat niet plaatsvindt bij de oude mens: hij wordt continu vernieuwd tot kennis. De nieuwe mens is aldus niet gelijk aan de oude mens.

3.3 De betekenis van de frase εἰς ἐπίγνωσιν

De nieuwe mens wordt vernieuwd εἰς ἐπίγνωσιν, *tot kennis*. Het voorzetsel εἰς, dat hier een *atemporele relatie* profileert tussen het participium ἀνακαινούμενον als *trajector* en het zelfstandig naamwoord ἐπίγνωσιν als *landmark*, wordt in het Nieuwe Testament op verschillende wijzen gebruikt. Hier dient aan toegevoegd te worden dat de betekenis van voorzetsels in het Grieks sterk afhankelijk is van de context waarin ze gebruikt

worden.[783] Voor het voorzetsel εἰς kunnen onder andere de volgende manieren van gebruik onderscheiden worden. Allereerst kan het een richting of plaats aanduiden: zo moeten de leerlingen van Jezus naar de stad gaan (Mt. 26:18) en komt het ware licht in de wereld (Joh. 1:9). Het woord kan tevens in een tijdsaanduiding gebruikt worden, zoals *tot het einde* (Mc. 13:13). Het kan echter ook in andere contexten, los van een specifieke tijd of plaats, verschillende relaties tussen een *trajector* en een *landmark* aanduiden. Enkele voorbeelden zijn: *leidt ons niet in beproeving* (Mt. 6:13), *daarom heeft God hen overgegeven aan oneervolle verlangens* (Rom. 1:26). Hierbij kan sprake zijn van een instrumentele betekenis, zoals *door tussenkomst van de engelen* (Hand. 7:53), of er kan een doel worden aangeduid. Van deze laatste betekenis is hier sprake: het voorzetsel drukt hier uit dat door de vernieuwing kennis bereikt wordt. De nieuwe mens bezit kennis.[784]

3.4 De betekenis van de frase κατ᾽ εἰκόνα τοῦ

Het begrip εἰκών is reeds bestudeerd. Dit geldt echter niet voor het voorzetsel κατά. Dit voorzetsel kan gebruikt worden in combinatie met een genitivus en met een accusativus. Hier is sprake van een accusativus. Gevolgd door een accusativus kan het een richting of plaats beschrijven, bijvoorbeeld *en hij ging in/door heel de stad* (Lc. 8:39), *en zo kwam ook een Leviet langs de plaats* (Lc. 10:32). Tevens kan het voor een tijdsaanduiding gebruikt worden zoals *in het begin* (Hebr. 1:10). Daarnaast kan het distributief gebruikt worden zoals *door hoogstens twee of drie mensen* (1 Kor. 14:27), maar ook om een doel aan te duiden zoals *nu stonden daar zes stenen waterbakken voor/ten behoeve van het reinigingsgebruik van de joden* (Joh. 2:6). Tevens kan het aanduiden dat er sprake is van een overeenkomst of gelijkheid zoals *overeenkomstig de tijd* (Mt. 2:16) of *zoals Isaak* (Gal. 4:28), of een reden zoals *op grond van een openbaring* (Gal. 2:2).[785] In Kol. 3:10 duidt het voorzetsel een gelijkvormigheid aan: de vernieuwing tot kennis heeft tot doel dat men gelijk wordt aan het beeld van God.[786]

---

783 Gerald L. Stevens, *New Testament Greek Primer* (Cambridge: The Lutterworth Press, 2009), 131-132.

784 Bij deze analyse van het voorzetsel is gebruikgemaakt van Stevens, *New Testament Greek Primer*, 132. Bauer, Aland, Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 459-464. Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 169 [§208]. Ook Max Zerwick, S.J. et al., *A grammatical analysis of the Greek New Testament* (5th ed.; Subsidia Biblica 39; Roma: Gregorian And Biblical Press, 2010), 609 geven aan dat het voorzetsel in Kol. 3:10 een doel aanduidt, daar ze het vertalen als *leading to.*

785 Bij deze analyse van het voorzetsel is gebruikgemaakt van Stevens, *New Testament Greek Primer*, 133. Bauer, Aland, Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 823-828. Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 181 [§224].

786 Deze interpretatie sluit aan bij de visie van Zerwick, S.J. et al., *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, die stellen dat er sprake is van *a knowlegde resulting in likeness to its object*. Bauer, Aland, Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 827 stellen dat κατὰ θεὸν in Ef. 4:24 de betekenis heeft van *ganz wie ein Gott*, en dat Kol. 3:10 hiermee vergeleken kan worden.

3.5 De betekenis van de frase τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ

In de paragrafen 3.3 en 3.4 is naar voren gekomen dat de nieuwe mens vernieuwd wordt, zodat hij kennis bezit. Hierdoor wordt hij gelijk aan het beeld van God. Door de vernieuwing tot kennis, is de nieuwe mens is staat om juist te handelen. Dit kan opgemaakt worden uit Kol. 1:9-23 waarin het woord ἐπίγνωσις gebruikt wordt in de verzen 9e en 10c. Er wordt benadrukt dat kennis van de wil van God van belang is, aangezien Paulus en Timoteüs onophoudelijk bidden en vragen zodat de broeders en zusters vervuld worden van deze kennis (vers 9e). Als men de kennis ontvangen heeft, is men in staat om waardig aan de Heer te wandelen tot aller tevredenheid, en leeft men dus zodanig dat het de Heer behaagt, is men vruchtdragende in alle goede daad én groeit men in de kennis van God (vers 10). Dat men door kennis van de wil van God goed kan handelen, komt ook in 3:1-17 naar voren, namelijk door in de verzen 12-17 te beschrijven hoe men dient te handelen.

In paragraaf 5.2.4. van hoofdstuk 10 is naar voren gekomen dat een aantal exegeten meent dat Kol. 3:10 een ethische betekenis heeft. Zo zegt Yates dat de nieuwe mens steeds beter Gods wil kent en overeenkomstig deze wil en geboden kan handelen. Van Kooten legt uit dat door de verandering in de geest, de nieuwe mens in staat is om te ontdekken wat de wil van God is.

Patzia meent dat de nieuwe mens in moreel en geestelijk opzicht op God lijkt, waardoor hij in staat is om te kiezen tussen het goede en het kwade. Hoewel mijns inziens Kol. 3:10 een ethische betekenis heeft, ben ik het niet eens met de interpretatie van Patzia dat in Gen. 1:26-27 beeld-van-God-zijn betekent dat de mens in moreel en geestelijk opzicht op God lijkt. Deze interpretatie kan immers niet, zo is in het onderzoek naar Gen. 1:1-2:3 naar voren gekomen, uit Gen. 1:26-27 en de directe context worden afgeleid. Het speelt in Kolossenzen wel een rol, maar in Genesis niet.

Beale stelt dat de broeders en zusters in Kolosse vernieuwd worden tot kennis, zodat zij niet misleid worden (2:4) en meegesleept worden (2:8) zoals Adam en Eva door de slang. Of er echter in 2:4.8 gealludeerd wordt op Gen. 3 kan alleen vastgesteld worden na een analyse van Kol. 2, wat buiten de reikwijdte van deze studie ligt. Dit geldt eveneens voor de aanname van Pokorný dat de auteur van de brief het begrip ἐπίγνωσις opnieuw wil formuleren, daar dit begrip waarschijnlijk van belang was binnen de filosofie waartegen de brief gericht is.

3.6 De betekenis van de frase τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ in het licht van Genesis 2:4-3:24

In paragraaf 12 van hoofdstuk 9 is naar voren gekomen dat er mogelijk sprake is van een verband tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:4-25 of 2:4-3:24. Dit verband wordt gelegd, aangezien de schepping van de mens in Gen. 2 beschreven lijkt te worden overeenkomstig het *mīs pî* ritueel ter inwijding van cultusbeelden, zodat in beide scheppingsverhalen de mens beschouwd wordt als beeld van God. Er wordt, zo stelt McDowell, een relatie met Gen.

3 gelegd doordat in het inwijdingsritueel naast de mond ook de ogen van het beeld geopend worden en dit in Gen. 3:5 gebeurt bij Adam en Eva als zij eten van de boom van kennis van goed en kwaad. Hierdoor worden zij, evenals het cultusbeeld dat ingewijd wordt, gelijk aan God. Als in Kol. 1:15; 3:10 sprake is van een doorwerking van Gen. 1:26-27 is het interessant om na te gaan of er ook verwezen wordt naar Gen. 2:4-3:24.

In Kol. 3:10b wordt de nieuwe mens vernieuwd tot kennis naar εἰκόνα van God, namelijk Christus. Als nieuwe mens ontvangt men kennis zodat men, zo is in 1:9-10 naar voren gekomen, juist kan handelen. In Gen. 2:17 krijgt de mens, Adam, het verbod om te eten van de boom van kennis van goed en kwaad. Adam en Eva negeren echter dit verbod en eten van de boom, waardoor zij kennis hebben van goed en kwaad en worden zoals God (Gen. 3:5-7.22). In beide teksten speelt aldus het begrip 'kennis' een rol én het bezit van kennis leidt ertoe dat men gelijk is aan God (Genesis) of aan Christus, die het beeld van God vormt (Kolossenzen). In de tekst kan aldus niet alleen relatie met Gen. 1:26-27 ontdekt worden, maar tevens met Gen. 2:17; 3:5-7.22.[787]

3.7 De rol van de mens als geschapen naar het beeld van God

In het voorafgaande is reeds opgemerkt dat de herschepping ertoe leidt dat men kennis verwerft, waardoor men gelijk wordt aan Christus die het beeld van God vormt. Als Genesis 1:26-27 van belang is, kan ook meespelen dat de mens – gelijk aan Christus in Kol. 1:15 – de plaatsvervanger van God vormt en dient te heersen. Zo menen Beale en Beetham (respectievelijk paragraaf 5.2.4.4. en paragraaf 5.2.3.7. van hoofdstuk 10) dat de functie van plaatsvervanger van God ook voor de nieuwe mens geldt. Dit kan echter niet uit de perikoop opgemaakt worden. Enerzijds wordt benadrukt dat de nieuwe mens door de kennis juist weet te handelen (de verzen 12-17), anderzijds dat Christus de daadwerkelijke Heer is. De vrede van Christus moet immers heersen in de harten van de broeders en zusters van Kolosse, want tot het ene lichaam van Christus werden zij geroepen, en het woord van Christus moet rijkelijk in hen wonen (de verzen 15a-b, 16a). En alles wat men doet, moet men doen in de naam van de heer Jezus; door hem kan God gedankt worden (vers 17). Christus is het beeld van God en aan hem komt aldus de representatieve functie toe. De mens wordt wel gelijk aan Christus in kennis, zodat men goed kan handelen, maar is niet Christus en vormt niet het beeld van God. Als we kijken naar de overige vindplaatsen van het woord εἰκών, valt op dat alleen in 1 Kor. 11:7 de man als beeld en heerlijkheid van God omschreven wordt; in Rom. 8:29

787 Dat deze relatie hier gevonden kan worden, is tevens een argument om te stellen dat er daadwerkelijk een relatie gelegd werd tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:4-3:24 zoals McDowell beargumenteert. Deze relatie wordt in Kolossenzen opnieuwe opgenomen en herwerkt door te spreken over de nieuwe mens en zijn relatie met Christus als beeld van God.

is de mens gelijkvormig aan het beeld van zijn zoon, in 2 Kor. 3:18 hervormd *naar*[788] dit beeld en in 2 Kor. 4:4 wordt Christus als beeld van God benoemd.[789]

3.8 Herschepping als herstel van de schepping vóór de zondeval

Van de exegeten wier visie besproken is in hoofdstuk 10, is het merendeel van mening dat er in Kol. 3:10 gedoeld wordt op een herschepping. De oorspronkelijke schepping, zoals deze beschreven is in Genesis, wordt vernieuwd of vervolmaakt. Door Bevere, Wilson, Fee, Dunn en Beetham, wier visies behandeld zijn in paragraaf 5.2.3. van hoofdstuk 10, wordt hierbij de zondeval verondersteld. Zo geeft Bevere aan dat de oorspronkelijke schepping bedorven is door zonde, maar dat de nieuwe mensheid in Christus een vernieuwing van de schepping vormt, zodat deze correspondeert met hoe God de schepping voor ogen ziet. Beetham meent dat de oude mens, die men heeft uitgedaan, het lichaam van de zonden van het vlees is: het lichaam dat men heeft geërfd van Adam. Volgens Wilson en Fee wordt het beeld van God in de mens dat verloren is gegaan, hersteld. Ook Patzia, die stelt dat het vers een ethische betekenis heeft (paragraaf 5.2.4.3. van hoofdstuk 10), geeft dit aan. Ten slotte merkt ook Pokorný op (paragraaf 5.2.4.6. van hoofdstuk 10) dat door het eten van de boom van kennis van goed en kwaad, men het beeld van God verliest.

In Genesis 3:22 wordt echter niet gesteld dat de mens niet langer het beeld van God is. Ook in de directe context komt dit niet naar voren. Daarentegen wordt de mens in Gen. 9:6 wederom als beeld van God benoemd. Ook uit Kol. 3:1-17 zelf kan niet opgemaakt worden dat men meent dat de mens niet langer beeld van God was en dat dit hersteld wordt in de nieuwe mens. Er wordt weliswaar gesproken over een oude mens die onjuist handelt, maar in de beschrijving van de oude mens wordt niet verwezen naar Genesis, naar onjuist handelen van Adam of naar verlies van het beeld-van-God-zijn. In Gen. 9:6 komt daarentegen naar voren dat beeld-van-God-zijn niet betekent dat de mens automatisch goed handelt. Juist aan de mens, die het beeld van God is, moeten regels gegeven worden hoe hij dient te handelen. De oude mens, die niet juist handelt, is volgens Genesis aldus 'gewoon' het beeld van God.

Het idee van een zondeval kan in de perikoop verondersteld worden, daar dit idee leefde in die tijd (zie Rom. 5:12). De oude mens met zijn daden verwijst in dat geval naar de mens die als gevolg van de zondeval slecht handelt. Deze interpretatie kan echter niet direct uit de tekst opgemaakt worden. Bovendien kan niet gesteld worden dat men meende, dat als gevolg van de zondeval men niet langer het beeld van God was. Dit kan noch opgemaakt worden uit Genesis, noch uit Kolossenzen.

788 Omwille van het Nederlands dient dit voorzetsel in de Nederlandse vertaling van het vers te worden ingevoegd.

789 De betekenis van deze verzen kan echter alleen worden vastgesteld op basis van een syntactische, semantische en cognitieve analyse van de perikopen waar deze verzen deel van uitmaken. Deze analyses maken echter geen deel uit van de huidige studie.

Bovendien wordt men in Kol. 3:10 niet het beeld van God, wat nogmaals aangeeft dat het niet gaat om een herstel van het beeld-van-God-zijn, maar wordt men vernieuwd tot kennis naar dit beeld. Christus is vanwege zijn relatie met God en zijn handelen het belangrijkste en wordt daarom als beeld van God beschouwd, waardoor de mens naar zijn beeld gevormd wordt. Het wil niet zeggen dat de mens niet langer het beeld van God is als gevolg van de zondeval.

Dunn geeft aan dat het idee dat door de zondeval het beeld-zijn beschadigd of verloren is gegaan impliciet aanwezig kan zijn, maar de expliciete uitwerking hiervan een later product van de theologie is. In paragraaf 2 van hoofdstuk 3 is beschreven dat deze theologische interpretatie onder andere gevonden worden kan bij Irenaeus, die de grondlegger is van de visie dat het woord *imago*, צֶלֶם, verwijst naar de menselijke natuur die altijd behouden blijft, terwijl het begrip *similitudo*, דְּמוּת, verwijst naar de oorspronkelijke relatie tussen mens en God die door de zondeval verloren is gegaan en die door geloof in Christus hersteld kan worden. Deze interpretatie speelt in Kol. 3:10 nog geen rol.

3.9 Andere visies met betrekking tot Kolossenzen 3:10

Fee, wiens visie is behandeld in paragraaf 5.2.3.4. van hoofdstuk 10, stelt dat Christus, en niet God, als schepper verondersteld wordt in vers Kol. 3:10. Dit leidt hij af uit 3:11 waarin staat dat alle dingen en in alle dingen Christus is en uit de verwijzing naar 1:15. Het zou, aldus Fee, niet logisch zijn als de pre-existente zoon – die het goddelijk beeld draagt – wel als schepper van de gehele kosmos wordt gezien, maar niet als schepper van de nieuwe orde. In 3:11 komt mijns inziens echter hetzelfde naar voren als in 1:16-17: het is door God dat Christus kan scheppen, hij vormt de middelaar. Grammaticaal is het ook heel vreemd om aan te nemen dat het participium κτίσαντος verwijst naar Christus. Het lijkt eerder een *passivum divinum*, daar de naam van God niet genoemd wordt. Christus wordt daarentegen wel genoemd in vers 11b.

Barth en Blanke (paragraaf 5.2.3.6. van hoofdstuk 10) zijn van mening dat met τὸν νέον in vers 10a, Christus bedoeld kan zijn. Zo wordt ook in Rom. 13:14 en Gal. 3:27 gesproken over het aandoen van Christus en is van eenzelfde context sprake. Indien deze interpretatie juist is, is sprake van een Adam-Christustypologie. Barth en Blanke wijzen er echter op dat het gebruik van deze typologie tot de vraag leidt of de auteur van mening is dat Christus geschapen is, zoals in vers 10c naar voren lijkt te komen. De auteur gebruikt de frase 'naar het beeld van hem die hem geschapen heeft' hier echter, aldus Barth en Blanke, om een verbinding te leggen met Gen. 1:27en niet om aan te geven dat Christus geschapen is.

Ook Beale en Krimmer (respectievelijk paragraaf 5.2.4.4. en paragraaf 5.2.5.4. van hoofdstuk 10) geven aan dat τὸν νέον kan verwijzen naar Christus. Beetham (paragraaf 5.2.2.7. van hoofdstuk 10) lijkt eveneens deze interpretatie aan te hangen, daar hij aangeeft dat Christus de nieuwe mens of nieuwe laatste Adam is. Dit roept

echter wel de vraag op hoe vers 10b begrepen moet worden. Als de nieuwe mens namelijk Christus is, hoe kan deze nieuwe mens dan vernieuwd worden tot kennis naar Christus? Tevens roept het de vraag op, zoals Barth en Blanke zelf ook weergeven, waarom er aangegeven wordt dat de nieuwe mens – Christus dus – geschapen is. Barth en Blanke verwijzen naar Rom. 13:14 en Gal. 3:27, maar in beide verzen gaat het om aandoen van (Jezus) Christus zelf en wordt er geen andere term gebruikt om naar hem te verwijzen, zoals τὸν νέον. Er is dus geen directe aanleiding om te stellen dat hier met de nieuwe mens, Christus bedoeld wordt. In Ef. 4:24 wordt gesteld dat men de nieuwe mens aan moet doen, die naar God geschapen is. Ook in dit vers lijkt de nieuwe mens niet symbool te staan voor Christus. Een verdere analyse van de betreffende perikoop is echter noodzakelijk om deze aanname te kunnen bevestigen of te kunnen weerleggen.

3.10 Conclusie

Er kan geconcludeerd wordt dat Gen. 1:1-2:3, maar ook 2:4-3:24, de betekenis van de perikoop verheldert. In de tekst is sprake van een herschepping, waardoor de nieuwe mens in kennis gelijk wordt aan Christus, die het beeld van God is. Er is sprake van een duidelijk interpretatieverschil met Genesis, waar de mens als beeld van God, Gods representant vormt. In Kolossenzen is dit voorbehouden aan Christus, die het ware beeld van God vormt, en niet aan de 'gewone' mens. Tevens is in de bovenstaande uiteenzetting duidelijk geworden dat men ervoor moet waken latere betekenisinhouden, die in het cognitieve wereldbeeld van de toenmalige toehoorders niet gevonden kunnen worden, te lezen in de tekst.

4. Horizonten voor verder onderzoek

4.1 Verder onderzoek naar de betekenis van de woorden εἰκών en ὁμοίωσις

In hoofdstuk 2 en in dit hoofdstuk is aangegeven dat verder onderzoek nodig is om de overige perikopen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt te bestuderen. Dit onderzoek kan een tweeledig karakter hebben. Eerst dient vastgesteld te worden welke betekenis(sen) het woord εἰκών heeft en of deze betekenis(sen) overeenkomt of overeenkomen met de betekenis van het woord in Kolossenzen, of hoe deze betekenis(sen) hierbij aansluit(en) of hoe deze betekenis(sen) de betekenis in Kolossenzen verder verheldert. Op deze wijze is immers ook de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 vastgesteld. Tevens dient Jak. 3:9, waarin het woord ὁμοίωσις gebruikt wordt, onderzocht te worden. Vervolgens kan bestudeerd worden of de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 (ook) licht werpt op de betekenis(sen) van de woorden εἰκών en ὁμοίωσις en op de betekenis van de directe context waarin beide woorden gebruikt worden. In paragraaf 2.2 is naar voren gekomen dat in dit onderzoek aandacht moet zijn voor de (mogelijke) relatie tussen de begrippen εἰκών en δόξα. Met betrekking tot Rom. 1:23 kan de vraag gesteld worden

hoe de woorden ὁμοίωμα en εἰκών, die beide als vertaling voor het woord צֶלֶם gebruikt kunnen worden, zich tot elkaar verhouden.

Dit onderzoek kan ondersteund worden door in de Septuaginta alle woorden die gebruikt worden als vertaling van het woord צֶלֶם, te weten εἰκών, ὁμοίωμα en εἴδωλον, en als vertaling van het woord דְּמוּת, te weten ὁμοίωσις, εἰκών, ὅμοιος en ὁμοίωμα, te bestuderen. Al deze onderzoeken dienen uiteraard de vorm te hebben van een syntactische, semantische en cognitieve analyse van de perikopen waarin de woorden gebruikt worden. Een van deze perikopen betreft uiteraard Gen. 1:1-2:3. Een vraag die met betrekking tot deze perikoop voorligt, is waarom het voorzetsel בְּ als κατά vertaald is, waardoor de mens niet langer als het beeld van God geschapen wordt, maar naar dit beeld, en wat dit precies betekent en voor gevolgen heeft voor de interpretatie van de perikoop.

Tevens zou Ef. 4:24 onderzocht kunnen worden, daar dit vers, hoewel het woord εἰκών ontbreekt, sterk lijkt op Kol. 3:10.

4.2 Verder onderzoek naar Kolossenzen

In deze studie zijn twee perikopen uit Kolossenzen behandeld, waarbij de nadruk lag op de verzen waarin het woord εἰκών gebruikt wordt. Verder onderzoek kan tot doel hebben de overige allusies op Gen. 1:1-2:3 in de bief te onderzoeken, waarbij zowel gekeken kan worden naar allusies in de perikopen die reeds onderzocht zijn als naar allusies in de overige gedeeltes van de brief, en vast te stellen of deze allusies van invloed zijn op de betekenis van het woord εἰκών. Tevens kan nagegaan worden of elementen uit de overige gedeeltes van de tekst, de inhoud van de hier bestudeerde perikopen verder inzichtelijk maakt.

4.3 De mogelijke parallel tussen de beschrijving van de Wijsheid en de Logos en de beschrijving van Christus

Verscheidene exegeten, zo is in hoofdstuk 10 beschreven, zien een parallel tussen de beschrijving van de Wijsheid en de beschrijving van Christus als beeld van God. Christus wordt als εἰκών van God beschreven, vergelijkbaar met de beschrijving van de Wijsheid als εἰκών van God. De functie van de Wijsheid of de Logos wordt aldus overgedragen op Christus. Argumenten hiervoor zijn dat de Wijsheid als εἰκὼν van God benoemd wordt (Wijsh. 7:26) en beschreven wordt als degene die alles bestuurt (Wijsh. 8:1) en als de pre-existente middelaar van de schepping (Spr. 3:19; 8:22; Wijsh. 7:21; 9:1; Sir. 1:4; 24:9). Dit komt aldus overeen met de beschrijving van Christus in Kol. 1:15-20.

Tevens kan verwezen worden naar de interpretatie van Gen. 1:26-27 door Philo, die de Wijsheid gelijkstelt aan de Logos (bijvoorbeeld *Legum allegoriae* 1.43). De Logos vormt het beeld van God. Hij is de middelaar door wie God de wereld heeft geschapen. Hij gaat aldus aan de schepping vooraf en is derhalve pre-existent. In Gen. 1:26-27 wordt volgens Philo de mens geschapen naar het beeld van God en dit beeld van God

is de Logos. Dat Christus εἰκών van God is, wil aldus zeggen dat hij de pre-existente middelaar van God is bij de schepping. De conclusie is aldus hetzelfde: de Wijsheid en/of de Logos wordt of worden gezien als pre-existente middelaar van God en daarom als εἰκών van God omschreven, en Christus neemt deze functie over.

In verder onderzoek kan bestudeerd worden in hoeverre de betekenis van het woord εἰκών bepaald wordt door deze beschrijving van de Wijsheid en, indien dit het geval is, of en hoe dit samenhangt met de invloed van de betekenis van Gen. 1:26-27. Hiervoor dienen de beschrijvingen van de Wijsheid bestudeerd te worden in de Bijbelse Wijsheidsliteratuur en in het werk van Philo, alsmede Philo's interpretatie van Gen. 1:26-27 (bijvoorbeeld *Questiones in Genesim*, *Legum allegoriae* 1-2, waarin Philo de schepping van de hemelse mens in Gen. 1:27 plaatst tegenover de schepping van de aardse mens, namelijk Adam, in Gen. 2:7, en *De opificio mundi*, waarin Philo ingaat op beide scheppingsverhalen).[790]

Daar de mogelijke parallel veel aandacht krijgt in het onderzoek naar Kol. 1:15, ga ik toch kort in op deze kwestie. De veronderstelde parallel met de beschrijving van de Wijsheid bestaat uit twee elementen, namelijk de beschrijving van de Wijsheid als degene die alles bestuurt (Wijsh. 8:1) en als de pre-existente middelaar van de schepping (bijvoorbeeld Spr. 3:19; 8:22; Wijsh. 7:21; 9:1; Sir. 1:4; 24:9), en de beschrijving van de Wijsheid als εἰκών in Wijsh. 7:26. Wijsh. 7:26 luidt:

Wijsh. 7:26 ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ
Want zij is de glans van het eeuwige licht en vlekkeloze spiegel van de eeuwige God en het [εἰκὼν] *van zijn goedheid.*[791]

Vanaf Wijsh. 7:22 wordt de Wijsheid beschreven. In vers 26 staat aldus dat zij het εἰκὼν van zijn goedheid is. Wat opvalt, is dat inderdaad het woord εἰκών wordt gebruikt, maar dat de Wijsheid niet omschreven wordt als het εἰκών van God, maar van zijn goedheid. Tevens wordt in de directe context van het vers niet naar de schepping verwezen en wordt de Wijsheid niet voorgesteld als pre-existente middelaar. Het woord εἰκών lijkt zowel in Wijsh. 7:26 als in Kol. 1:15 gebruikt te worden om te laten zien dat een bepaalde 'entiteit' een bijzondere relatie met God heeft en iets van hem laat zien. Er is echter een verschil: Christus laat God zelf zien, de Wijsheid 'slechts' zijn goedheid. In Kol. 1:15 heeft de relatie tussen God en Christus tot gevolg dat Christus mag heersen. Het woord εἰκών wordt in Wijsh. 7:26 echter niet verbonden aan heerschappij of aan middelaarschap. Dat in beide verzen het woord gebruikt wordt, lijkt eerder te maken

790 James R. Royse, "The Works of Philo," in *The Cambridge Companion to Philo* (ed. Adam Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 35, 40, 47.

791 εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ is wellicht een semitisme: het lidwoord van het zelfstandig naamwoord in de nominativus waarop een genitivus volgt, ontbreekt, maar dient wel ingevoegd te worden.

te hebben met de betekenis van het woord εἰκών, dan dat er gesteld kan worden dat in Kol. 1:15 gealludeerd wordt op Wijsh. 7:26.[792]

In het verder onderzoek dient onderzocht te worden of er (andere) gronden zijn waarop beargumenteerd kan worden dat in Kol. 1:15 gealludeerd wordt op Wijsh. 7:26 of op de beschrijving van de Wijsheid in het geheel van de Wijsheidsliteratuur, temeer daar de Wijsheid in verschillende teksten wel als pre-existente middelaar van de schepping beschreven wordt.

Met betrekking tot Kol. 3:10 dient onderzocht te worden of hier eveneens dezelfde theologische interpretatie gevonden kan worden van Gen. 1:26-27 als bij Philo.[793] Christus wordt in deze interpretatie gelijkgesteld met de Logos – als tweede God – die verantwoordelijk is voor de schepping. Hierdoor is de mens niet het beeld van God, maar wordt de mens geschapen naar dit beeld van God. De mens kan namelijk niet het daadwerkelijke beeld van God vormen, zo meent Philo, evenals de mens niet geschapen kan worden overeenkomstig de hoogste God. In Kol. 3:10 wordt de mens vernieuwd tot kennis naar Christus, die het beeld van God is, wat de vraag oproept of hier dezelfde gedachtegang gevolgd wordt.

4.4 De mogelijke parallel met *Het leven van Adam en Eva*

Naast de parallel met de beschrijving van de Wijsheid en de Logos kan de mogelijke parallel met (de Latijnse versie van) *Het leven van Adam en Eva* onderzocht worden, waarin, zo geeft Michael E. Stone aan,[794] Adam beschouwd wordt als (cultus)beeld dat vereerd moet worden. Dit sluit aan bij de in deze studie naar voren gekomen interpretatie van Gen. 1:26-27 en de doorwerking hiervan in de betekenis van het woord εἰκών in Kolossenzen. Daarnaast stelt Beale[795] dat Paulus, die hij als auteur van de brief beschouwt, in Kol. 1:9-23 een joodse gedachtegang volgt waarin een relatie gelegd wordt tussen beeld-van-God-zijn en zoon-van-God-zijn en dat deze relatie onder andere gevonden kan worden in *Het leven van Adam en Eva*, waarin Adam het beeld van de onzichtbare God is. Hier lijkt aldus sprake te zijn van een parallel met de beschrijving van Christus in Kol. 1:15.

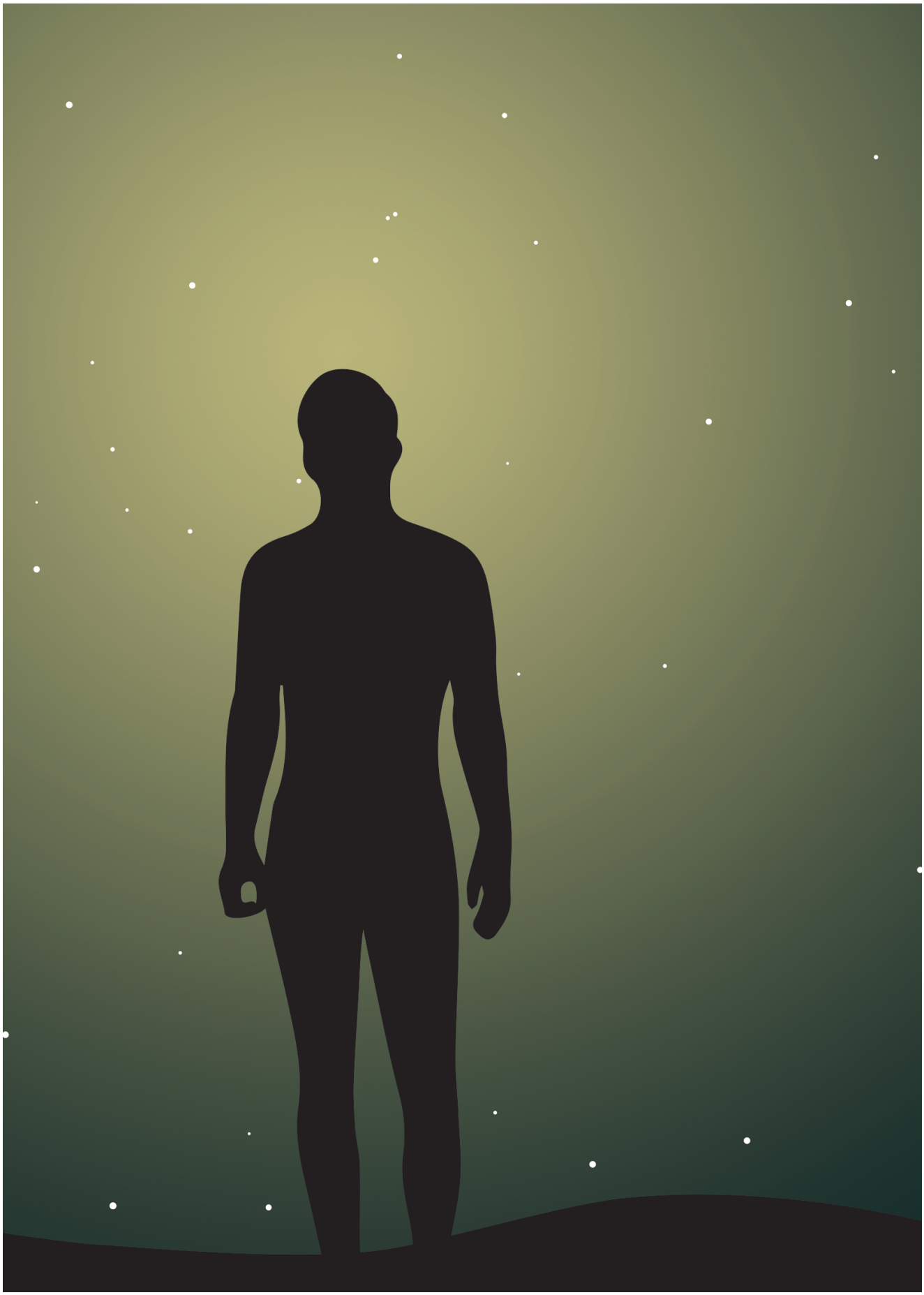
---

792 Beetham geeft aan dat er met name gealludeerd wordt op de beschrijving van de Wijsheid en niet op Gen. 1:26-27, daar Christus in Kol. 1:16 beschreven wordt als middelaar, evenals de Wijsheid, en Adam niet als zodanig beschreven wordt. Mijns inziens wordt er echter wel verwezen naar Gen. 1:26-27 en is het tevens mogelijk dat de auteur, juist door naar Gen. 1:26-27 te verwijzen, wil aangeven dat Christus een belangrijkere positie heeft dan Adam. Dit is als gevolg de reden dat hij beschreven wordt als εἰκὼν van God, terwijl Adam in de Septuaginta naar dit εἰκὼν geschapen is. Er wordt aldus gespeeld met de Genesistekst.

793 Dit wordt uitgelegd door Van Kooten in paragraaf 5.2.4.2. van hoofdstuk 10.

794 Zie voetnoot 777 in dit hoofdstuk.

795 Zie paragraaf 4.3.2.4. van hoofdstuk 10.



Hoofdstuk 13

Het vak levensbeschouwing binnen het Nederlands onderwijsbestel

1. Inleiding

In dit gedeelte van de studie zal bestudeerd worden hoe Gen. 1:1-2:3 binnen lessen levensbeschouwing als lesstof gebruikt kan worden met in achtneming van *Cognitive Grammar*. Hiervoor zal lesmateriaal ontwikkeld worden dat vervolgens uitgeprobeerd zal worden. Dit lesmateriaal wordt ontworpen aan de hand van enkele ontwerpprincipes die in hoofdstuk 14 uiteengezet worden. De ontwerpprincipes zijn op hun beurt ontleend aan (godsdienst)pedagogische en (vak)didactische modellen en leertheorieën. Deze modellen en theorieën komen in dit hoofdstuk aan bod. Als leidraad zal het curriculair spinnenweb gebruikt worden.

2. Het curriculair spinnenweb

Centraal binnen het onderwijs staat de vraag wat en waarom er geleerd moet worden. Wat is, met andere woorden, het leerplan of curriculum? Deze vraag kan zowel gesteld worden op macro- (bijvoorbeeld de samenleving), als op meso- (school) en microniveau (het klaslokaal).[796] In dit hoofdstuk wordt ingezoomd op het curriculum van het vak levensbeschouwing, zoals dat gegeven kan worden op Nederlandse scholen voor voortgezet onderwijs.

Om de verschillende aspecten van een curriculum te bestuderen en – indien nodig – te verbeteren, kan gebruik worden gemaakt van het curriculair spinnenweb, ontworpen door Jan van den Akker, waarin de verschillende elementen van een curriculum zijn opgenomen. Schematisch kunnen deze als volgt worden weergegeven:[797]

796 Susan McKenney, Nienke Nieveen, Jan van den Akker, "Design research from a curriculum perspective," in *Educational Design Research* (eds. Jan van den Akker et al., London: Routledge, 2006), 67-68.

797 Jan van den Akker, "Curriculum Design Research," in *An Introduction to Educational Design Research* (eds. Tjeerd Pomp en Nienke Nieveen; Enschede: SLO, 2009), 39.

Grondgedachte of visie	Waarom leren zij[798]?
Doelstellingen	Waarheen leren zij?
Inhoud	Wat leren zij?
Leeractiviteiten	Hoe leren zij?
Rol van de docent[799]	Hoe helpt de docent bij het leren?
Materialen en bronnen	Waarmee leren zij?
Groepering	Met wie leren zij?
Locatie	Waar leren zij?
Tijd	Wanneer leren zij?
Beoordeling	Hoe kan de voortgang in het leerproces gemeten worden?

Tabel 44: Schematisch overzicht curriculair spinnenweb

De grondgedachte of visie vormt de basis van het spinnenweb en alle andere elementen zijn (idealiter) aan deze grondgedachte verbonden en vormen samen een consistent geheel. Door dit geheel als spinnenweb voor te stellen, wordt niet alleen inzichtelijk gemaakt dat de verschillende elementen met elkaar samenhangen, maar tevens dat het curriculum als geheel kwetsbaar is: de verschillende elementen zijn allemaal even belangrijk. De sterkte of zwakte van één van hen bepaalt de sterkte of zwakte van het geheel en veranderingen ten aanzien van één of enkele elementen, heeft invloed op de overige aspecten van het curriculum.[800]

Een aantal elementen van het curriculair spinnenweb zal in dit hoofdstuk (kort) uiteengezet worden om meer inzicht te geven in wat het vak levensbeschouwing behelst. Allereerst zullen, na een weergave van het Nederlands onderwijsbestel (paragraaf 3), de grondgedachte en doelstellingen van het vak levensbeschouwing besproken worden, gevolgd door een eerste bespreking van de lesinhouden (paragraaf 4). Daar notie van de religieuze achtergrond van de leerlingen van belang is om meer zicht te hebben op hoe het vak vormgegeven kan of dient te worden, wordt hierop ingegaan in paragraaf 5. Dit sluit aldus aan bij het element groepering uit het curriculair spinnenweb. In paragraaf 6 worden enkele nieuwe ontwikkelingen binnen

798 Met het woord 'zij' worden de leerlingen bedoeld. In deze studie wordt het begrip 'leerling' inclusief gebruikt en zowel de mannelijke als vrouwelijke leerling bedoeld. Voor de leesbaarheid van de tekst wordt echter steeds het persoonlijk voornaamwoord derde persoon mannelijk enkelvoud gebruikt.

799 In deze studie wordt het begrip 'docent' inclusief gebruikt en zowel de mannelijke als vrouwelijke docent bedoeld. Voor de leesbaarheid van de tekst wordt echter steeds het persoonlijk voornaamwoord derde persoon mannelijk enkelvoud gebruikt.

800 Van den Akker, "Curriculum Design Research," 37, 39-41. McKenney, Nieveen, Van den Akker, "Design research from a curriculum perspective," 67-69. Het curriculair spinnenweb is voor het eerst door Van den Akker beschreven in J. van den Akker, W. Kuiper, U. Hameyer, eds. *Curriculum landscape and trends*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2003. Een voorloper van het curriculair spinnenweb is het didactisch analysemodel dat door Leon van Gelder en anderen is ontwikkeld in 1973. Zie: Martin Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*: *Een inleiding voor ontwikkelaars van instructie en voor toekomstige leerkrachten* (Gent: Academia Press, 2010), 37.

het vak en binnen het voortgezet onderwijs genoemd. Paragraaf 7 heeft als doel om de lesinhouden van het vak verder uiteen te zetten. In de paragrafen 8 en 9 wordt ingegaan op de vraag hoe leerlingen leren door leertheorieën te bespreken (paragraaf 8) en leeractiviteiten te benoemen (paragraaf 9). De rol van de docent komt aan bod in paragraaf 10. In dit hoofdstuk zal verder geen expliciete aandacht zijn voor de locatie en tijd waar en respectievelijk wanneer de leerlingen leren en de materialen en bronnen die hierbij gebruikt (kunnen) worden. Het lesmateriaal zal namelijk uitgeprobeerd worden op één locatie op verschillende lestijden. Deze liggen vast en vormen daardoor geen variabelen die onderzocht worden. Dit geldt eveneens voor de wijze waarop de voortgang in het leerproces beoordeeld kan worden. Formatieve toetsing wordt in het lesmateriaal uitgewerkt in de vorm van maatregelen om tussentijds vast te stellen hoe het leerproces verloopt. Naar summatieve toetsing in de vorm van een eindtoets wordt slechts zijdelings verwezen.

3. De inrichting van het Nederlands onderwijs

Het Nederlands onderwijssysteem bestaat uit openbaar en bijzonder onderwijs. Openbaar onderwijs wordt door de overheid georganiseerd en bestuurd en is voor iedereen toegankelijk. Als gevolg van de scheiding tussen kerk en staat dient dit onderwijs neutraal te zijn.[801]

Bijzonder onderwijs wordt daarentegen niet door de overheid georganiseerd, maar door particulieren in de vorm van een stichting of vereniging. Binnen deze scholen kan een onderscheid gemaakt worden tussen confessioneel bijzondere scholen, die een bepaalde godsdienstige of levensbeschouwelijke grondslag kennen, en algemeen bijzondere scholen. Onder laatstgenoemde scholen vallen voornamelijk scholen die uitgaan van een specifieke vorm van onderwijs, bijvoorbeeld montessorionderwijs.[802]

Op openbare scholen voor voortgezet onderwijs wordt als gevolg van de vereiste neutraliteit van het onderwijs het vak godsdienst/levensbeschouwing niet gegeven.[803] Ook binnen het algemeen bijzonder onderwijs is het vak veelal niet opgenomen in de lessentabel.[804] Het vak lijkt aldus beperkt gegeven te worden; alleen op middelbare scholen[805] met een confessionele achtergrond. Nederland kent echter relatief veel confessioneel bijzondere scholen: in de periode 2017-2018 waren er 133 protestants-

801 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek: Dimensies en spanningsvelden* (Zoetermeer: Meinema, 2009), 20, 67.
802 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 20-21, 181.
803 Op scholen voor primair onderwijs is echter van een andere situatie sprake en kan het vak geestelijke stromingen gegeven worden om kerndoel 38 te realiseren. Zie bijvoorbeeld: E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 22. http.://tule.slo.nl/OrientatieOpJezelfEnWereld/F-L38.html. Geraadpleegd op 28 mei 2018. De inhouden van dit kerndoel, alsmede het primair onderwijs, liggen echter buiten het onderzoeksgebied in deze studie.
804 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 181-182.
805 Naast het begrip 'scholen voor voortgezet onderwijs' is in Nederland ook het begrip 'middelbare scholen' gangbaar. Beide begrippen verwijzen naar hetzelfde type onderwijs en worden in deze studie als synoniemen van elkaar gebruikt.

christelijke en 145 katholieke middelbare scholen op een totaal van 652 middelbare scholen.[806]

4. Het vak godsdienst/levensbeschouwing: een korte uiteenzetting

4.1 Grondgedachte en doelstellingen

Het vak godsdienst/levensbeschouwing kan een van de manieren zijn waarop confessioneel bijzondere scholen hun identiteit laten zien. Vroeger waren deze scholen sterk verbonden met de lokale geloofsgemeenschap en waren hun leerlingen met name uit deze gemeenschap afkomstig. Het godsdienstonderwijs op katholieke scholen had een catechetisch karakter: men trachtte de christelijke leer uiteen te zetten. Als gevolg van secularisatie[807] is bij veel katholieke scholen de band met de kerkelijke instituties echter verminderd of losgelaten. Daarnaast is het niet meer vanzelfsprekend dat leerlingen een katholieke achtergrond hebben, wat in paragraaf 5 verder uiteengezet zal worden. Op protestantse scholen is van een vergelijkbare situatie sprake. Deze ontwikkelingen hebben ertoe geleid dat op veel scholen niet langer gesproken wordt van catechese of van godsdienstonderwijs, maar van levensbeschouwelijke vorming of van levensbeschouwing.[808] In deze studie ligt aldus de nadruk op dit vak, aangeduid als 'levensbeschouwing'.[809]

Tot nu toe heeft binnen het vak de vraag naar de zin en het doel van het leven centraal gestaan.[810] Grondgedachte is dat ieder mens in zijn leven ervaringen opdoet en gebeurtenissen meemaakt die ertoe leiden dat de zin-vraag of hiervan afgeleide

---

806 CBS Statline, Onderwijsinstellingen; grootte, soort, levensbeschouwelijke grondslag. 24 augustus 2018. Opgehaald op 10 juni 2019, van https://opendata.cbs.nl/statline/#/CBS/nl/dataset/03753/table?ts=1560150634792. Er dient opgemerkt te worden dat het voorlopige cijfers betreft. Van de 652 scholen waren er 186 openbaar en 466 bijzonder.

807 Het begrip secularisatie dient hier niet begrepen te worden als dat religie haar invloed in de samenleving verliest, maar dat dit geldt voor de geïnstitutionaliseerde vorm van religie. Zie bijvoorbeeld: Staf Hellemans, *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk* (Tilburg: Tilburg University, 2019), 5, 17.

808 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 19, 21-22, 175-176. Opgemerkt dient te worden dat er ook scholen zijn waar nog steeds het vak godsdienst gegeven wordt, waarbij er gekozen kan worden om de eigen traditie centraal te zetten of om naast de eigen traditie ook andere religieuze tradities te bespreken. Het is daarnaast mogelijk dat het vak de naam godsdienst heeft, maar in feite het vak levensbeschouwing gegeven wordt. Zie onder andere: E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 177. Uit een onderzoek uit 2016 onder 280 docenten godsdienst/levensbeschouwing blijkt dat van de honderd (rooms-)katholieke scholen er slechts één school was die het vak aanduidde als 'godsdienst'. Het merendeel van de scholen sprak over het vak 'levensbeschouwing' (67 scholen) of 'levensbeschouwelijke vorming' (16 scholen). Bij de (protestants-)christelijke scholen werd daarentegen op 49 van de 100 scholen gesproken over het vak 'godsdienst' en op 25 scholen van het vak 'godsdienst/levensbeschouwing'. Zie: G.D. Bertram-Troost en T.D. Visser, *Godsdienst/levensbeschouwing, wat is dat voor vak? Docenten Godsdienst/levensbeschouwing over zichzelf en hun vak, nu en in de toekomst* (VU, Verus, VDLG, Zegveld: Studio 94.81, 2017), 11-12.

809 Het is echter opvallend dat de naam van het vakgebied (nog) niet is veranderd. Zo geeft Bert Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek. Grondlijnen voor levensbeschouwelijke vorming* (Leuven: Acco, 2015), 13-14 aan, te spreken over levensbeschouwelijke vorming, maar de term godsdienstpedagogiek te willen blijven gebruiken, hoewel deze nu reflecteert op levensbeschouwelijk leren.

810 Zie paragraaf 6 voor enkele nieuwe ontwikkelingen.

levensvragen urgent wordt of worden. In het vak worden denksystemen behandeld die trachten de werkelijkheid te verklaren en zo de zin-vraag te beantwoorden. Het betreft religieuze levensbeschouwingen, zoals het christendom; niet-religieuze levensbeschouwingen, zoals het humanisme; maar ook filosofische visies, zoals het utilisme.[811] Omdat de zin-vraag ontleed wordt in levensvragen, komen allerlei (maatschappelijke) thema's, zoals armoede, de omgang met de natuur, de omgang met en de betekenis van lijden en dood, en de vraag hoe mensen op moreel vlak met elkaar samen horen te leven aan bod.

Het vak beoogt niet alleen inzichtelijk te maken welke mogelijke antwoorden er op levensvragen gegeven (kunnen) worden, maar leerlingen ook te laten nadenken over hun eigen antwoorden op deze vragen en hen te leren hoe ze deze antwoorden kunnen formuleren en erover kunnen communiceren. Dit is de reden dat het vak niet alleen aangeduid wordt als 'levensbeschouwing', maar ook als 'levensbeschouwelijke vorming'. Het gaat om vorming, daar het vak eraan bij wil bijdragen dat leerlingen zich ontwikkelen tot volwaardige burgers die kunnen participeren in de samenleving.[812] Zij moeten aldus de in de klas opgedane kennis kunnen toepassen.[813]

4.2 Lesinhouden en beoordeling

Het vak godsdienst/levensbeschouwing kan zowel gegeven worden in de basisvorming (de eerste twee jaar van het vmbo en de eerste drie jaar van het havo en het vwo), maar ook in de bovenbouw oftewel de Tweede Fase. In deze studie zal de nadruk liggen op hoe het vak wordt aangeboden binnen de bovenbouw van het havo en het vwo.

Vanaf augustus 2007 kunnen scholen het vak aanbieden als examenvak. Er is geen centraal landelijk examen, maar er kan een schoolexamenprogramma voor het vak ingericht worden en het vak kan opgenomen worden in het combinatiecijfer dat meetelt binnen de slaag-zakregeling. Dit combinatiecijfer bestaat uit de cijfers van enkele vakken zoals het profielwerkstuk, maatschappijleer, CKV en godsdienst/levensbeschouwing.[814] In de praktijk houdt dit in dat scholen het vak aanbieden in de vierde en/of vijfde klas.

Daar de overheid niet bepaalt welke inhouden behandeld dienen te worden binnen het vak en welke eindtermen bereikt moeten worden, zijn scholen vrij om een eigen vakwerkplan te schrijven. Hierbij kunnen verschillende documenten ter ondersteuning dienen. Voor protestants-christelijke scholen kan de *Handleiding Vakleerplan Godsdienst/Levensbeschouwing* geraadpleegd worden – daterend uit 2011 –[815] die verbonden is met de *Handreiking Godsdienst/Levensbeschouwing*

811 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 176.
812 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 17.
813 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 24.
814 Zie bijvoorbeeld https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/eindexamens/vraag-en-antwoord/exameneisen-vwo. Geraadpleegd op 28 mei 2018.
815 Marie Louise Reijn en Taco Visser, red., *Handleiding Vakleerplan Godsdienst/Levensbeschouwing* (Meppel: Ten Brink), 5. Opgehaald op 26 april 2018, van https://www.verus.nl/sites/www.verus.nl/

als examenvak, die dateert uit 2006.[816] Hierbij kan ook gebruikgemaakt worden van de zeven leerlingcompetenties godsdienst/levensbeschouwing zoals deze zijn geformuleerd in de zojuist genoemde handreiking en verder zijn uitgewerkt tot competentiegerichte eindkwalificaties in de brochure *Leerlingcompetenties Godsdienst/ Levensbeschouwing* uit 2011.[817] Katholieke scholen kunnen zich richten op het raamleerplan voor het vak godsdienst/levensbeschouwing uit 1998,[818] het werkboek *Godsdienst/levensbeschouwing als examenvak* uit 2006[819] en het document *Leren en religie. Grondslagen van het godsdienstig en levensbeschouwelijk leren in katholieke en interconfessionele scholen voor voortgezet onderwijs in Nederland*, derde concept, van de commissie herziening en actualisering raamleerplannen, dat verscheen in 2008.[820]

Deze verschillende documenten kunnen hier niet in hun volledigheid uiteengezet worden, maar in grote lijnen valt op dat in *Leren en religie* benadrukt wordt dat het oriëntatiepunt van de katholieke school de relatie tussen mens en God is. Hier vloeit de pedagogische opdracht uit voort om de mens te vormen, waarbij het gaat om vorming van de gehele persoon die gericht is op menswording. Godsdienstige en levensbeschouwelijke vorming is gericht op de ontwikkeling van de religieuze en morele identiteit van jongeren. De katholieke traditie dient hiervoor aangeboden te worden op een dusdanige manier dat de leerling hierdoor aangesproken en verder gevormd wordt, zodat hij kan participeren in de samenleving. Om het mogelijk te maken dat de leerling zich laat uitdagen door de traditie, worden de hermeneutisch-communicatieve en de mystagogisch-communicatieve benadering van levensbeschouwelijk leren voorgesteld.[821]

In de *Handreiking Godsdienst/Levensbeschouwing als examenvak* staat daarentegen de individuele leerling als uniek schepsel van God centraal. Hij heeft een eigen vrijheid en verantwoordelijkheid en is aldus vrij om op levensbeschouwelijk gebied eigen keuzes te maken, hoewel hij zich in zijn zoektocht kan richten op gemeenschappen en bronnen. Daar het gaat om de levensbeschouwelijke weg die de leerling kiest, staat centraal wat de leerling in het vak leert, onder andere uitgedrukt door middel van competenties (omschreven als "een aanduiding voor een mate van bekwaamheid en

---

files/downloads/handleiding_vakleerplan_gl.pdf.

816 Grada Huis, red., *Godsdienst/Levensbeschouwing als examenvak*. *Handreiking*, Besturenraad, 2006. Opgehaald op 26 april 2018, van https://www.verus.nl/sites/www.verus.nl/files/downloads/handleiding_gl_als_examenvak.pdf

817 Roel van Swetselaar en Taco Visser, *Leerlingcompetenties Godsdienst/Levensbeschouwing.* Woerden: Besturenraad, 2011. Opgehaald op 26 april 2018, van https://www.verus.nl.sites/www.verus.nl/files/downloads/leerlingcompetenties_gl.pdf.

818 Nederlandse Katholieke Schoolraad, *Godsdienst/Levensbeschouwing in de Tweede Fase van het Voortgezet Onderwijs voor Katholieke scholen van HAVO en VWO*. Den Haag: Nederlandse Katholieke Schoolraad, 1998.

819 Ton Roumen, *Godsdienst/levensbeschouwing als examenvak*. Den Haag: Bond Katholiek Beroeps- en Voortgezet Onderwijs, 2006.

820 Ton Roumen, *Leren en religie: Grondslagen van het godsdienstig en levensbeschouwelijk leren in katholieke en interconfessionele scholen voor voortgezet onderwijs in Nederland*, derde concept, 2008.

821 Roumen, *Leren en religie*, 21, 24, 28, 32, 34. De hermeneutisch-communicatieve en de mystagogisch-communicatieve benadering worden uiteengezet in paragraaf 7.3.2.1.

een houding waarbij ook motivatie, betrokkenheid en persoonlijke kwaliteiten aan de orde zijn") en basishandelingen.[822]

Naast de hierboven genoemde documenten bieden ook de verschillende lesmethodes voor het vak een leidraad die geheel of gedeeltelijk gevolgd kan worden.[823] Opgemerkt dient te worden dat het gebruik van dergelijke lesmethodes geen vaststaand gegeven is binnen het vakgebied. Veel docenten ontwikkelen eigen materiaal naast een methode en er zijn scholen waar gewerkt wordt met een geheel eigen methode.[824]

5. De religieuze achtergrond van de leerlingen

Binnen het vak levensbeschouwing is de religieuze achtergrond van de leerlingen van belang, daar deze van invloed is op onder andere welke voorkennis leerlingen hebben en van welke beginsituatie sprake is.

In paragraaf 3 is reeds aangegeven dat Nederland in de periode 2017-2018 133 protestants-christelijke en 145 katholieke scholen telde. Veel leerlingen in het voortgezet onderwijs hebben echter geen religieuze achtergrond. Zo speelt de vraag of de school al dan niet confessioneel is voor veel ouders geen rol van betekenis in hun zoektocht naar een geschikte school voor hun kind. Dit heeft onder andere tot gevolg dat ouders die niet religieus zijn toch voor een confessionele school kiezen.[825] De keuze voor een dergelijke school zonder zelf te behoren tot de specifieke denominatie hoeft echter niet conflicterend te zijn, daar verscheidene scholen, met name katholieke scholen, meer katholiek in naam zijn en de katholieke identiteit niet of nauwelijks naar voren komt in de dagelijks lespraktijk.[826]

---

822 Huis, *Godsdienst/Levensbeschouwing als examenvak*, 12-14.

823 Enkele methodes zijn *Perspectief* en *Van Horen Zeggen* van uitgeverij ThiemeMeulenhoff en *Standpunt* en *Zin in Zin* van uitgeverij Damon. De eerstgenoemde methodes zijn van oudsher protestants-christelijke methodes; laatstgenoemde zijn katholieke methodes. Zie ook: Bertram-Troost en Visser, *Godsdienst/levensbeschouwing, wat is dat voor vak?*, 13-14. Deze en andere methodes zijn te vinden in de educatieve catalogus voortgezet onderwijs 2018-2019 van Damon Educatie, te vinden via https://www.damon-educatie.nl/images/files/Damon%20Educatie%20catalogus%202019-2020.pdf, en in het overzicht van uitgeverij ThiemeMeulenhoff, via https://www.thiememeulenhoff.nl/voortgezet-onderwijs/godsdienst-en-levensbeschouwing. Geraadpleegd op 10 juni 2019.

824 Bertram-Troost en Visser, *Godsdienst/levensbeschouwing, wat is dat voor vak?*, 13-14.

825 In het jaar 2000 bedroeg dit zo'n 40% van de ouders, terwijl 20% van de ouders met een religieuze achtergrond kozen voor een openbare of niet-confessionele school. Zie: M.C.H. Van Dijk-Groeneboer, "Religious Education in the secularised Netherlands," *International Studies in cation* 9:1 (2017): 19.

826 Ter illustratie het Onze Lieve Vrouwelyceum te Breda dat deel uitmaakt van Stichting Katholiek Voortgezet Onderwijs Breda en omstreken en vermeldt in zijn schoolgids 2018-2019 over de identiteit van de school: "Het Onze Lieve Vrouwelyceum is een school met een katholieke traditie waarin respect in de breedste zin van het woord, openheid en uitwisseling van gedachten en ideeën vanzelfsprekend zijn". Zie: schoolgids 2018-2019, 6. Opgehaald op 10 juni 2019, van https://www.olvbreda.nl/Portals/0/documenten/2018-2019/OLV%20schoolgids%202019-2019%20WT.pdf. Concreet wordt de katholieke identiteit aldus zichtbaar gemaakt in enkele belangrijke waarden en daarnaast in het aanbieden van het vak levensbeschouwing en het organiseren van kerstvieringen voor alle jaarlagen – met uitzondering van de examenklassen – waarin aandacht is voor anderen in onze samenleving en daarbuiten, waaronder kinderen in ontwikkelingslanden, ouderen die wonen in verzorgingshuizen en dak- en thuislozen. Zie bijvoorbeeld: OLV-nieuws december 2017, 10. Opgehaald op 25 mei 2018, van https://portal.apprenticexm.nl/digital/987/15496.

In verschillende studies komt naar voren dat slechts een klein deel van de jongeren zich als lid van een geïnstitutionaliseerde vorm van religie beschouwt. Zo komt uit het tienjaarlijks onderzoek *God in Nederland*, voor het laatst uitgevoerd in 2015 en gepubliceerd in 2016, naar vormen dat van de generatie die geboren is tussen 1986 en 2001 20% lid is van een kerkelijke gemeenschap.[827]

Als we inzoomen op de achtergrond van leerlingen binnen het katholiek voortgezet onderwijs blijkt uit een onderzoek uit 2007, waarin 2050 leerlingen uit 4 havo en 5 vwo van dertien katholieke middelbare scholen zijn bevraagd, dat 43% van deze leerlingen aangeeft geen lid te zijn van een kerk of een religie. 40% is rooms-katholiek, 12% protestants, 3% islamitisch, 1% hindoeïstisch of boeddhistisch en 1% geeft aan een andere religie te hebben. Voor 77% van de islamitische jongeren is 'geloof hebben' belangrijk, terwijl dit maar voor 56% van de protestantse en voor 30% van de katholieke jongeren geldt.[828]

In een vergelijkbaar onderzoek uit 2012 onder ruim 1400 leerlingen van verschillende confessionele middelbare scholen, waaronder katholieke,[829] komt naar voren dat van de leerlingen die op een katholieke school zitten 19% aangeeft katholiek te zijn. 12% noemt zich christen en 52% geeft aan geen lid van een kerk of religie te zijn of atheïst te zijn. Van alle leerlingen die aan het onderzoek hebben deelgenomen leest 67% nooit in een heilig boek zoals de Koran of de Bijbel. 17% doet dit zelden, 10% af en toe, 4% vaak en 2% heel vaak. 6% gaat vaak en 3% heel vaak naar een viering of dienst in bijvoorbeeld een moskee, kerk of synagoge. Bij ongeveer de helft van de leerlingen wordt er nooit door henzelf, noch door hun ouders naar een gebedshuis gegaan. Als men deze antwoorden uitsplitst naar religieuze achtergrond blijkt dat 3% van de katholieke leerlingen – dit zijn er 235 – (heel) vaak in de Bijbel leest, tegen 16% van de protestantse leerlingen (281 leerlingen). Van de islamitische leerlingen (46 in totaal) leest 20% (heel) vaak in de Koran.[830] Het bijwonen van een dienst of viering in respectievelijk de kerk of de moskee wordt door 8% van de katholieke jongeren (heel) vaak gedaan, terwijl dit bij de protestanten 28% is en bij de moslims 23%.[831]

Uit een herhaling van de onderzoeken uit 2007 en 2012 in 2017-2018 onder 2302 leerlingen van 33 confessionele scholen, blijkt dat 43% van de leerlingen stelt

827 Ton Bernts en Joantine Berghuis, *God in Nederland 1966-2015* (Utrecht: Ten Have, 2016), 23-24.

828 Monique van Dijk-Groeneboer en Jacques Maas, "Het religieuze landschap van middelbare scholieren," in *Handboek jongeren en religie: Katholieke, protestantse en islamitische jongeren in Nederland* (red. Monique van Dijk-Groeneboer, Almere: Parthenon, 2010), 106-107.

829 In tegenstelling tot het onderzoek uit 2007 zijn er nu niet alleen leerlingen van katholieke scholen bevraagd, maar ook leerlingen van protestantse scholen. Zie: Monique van Dijk-Groeneboer en Bernice Brijan, *Kerk uit zicht? Jongeren inspireren!* (Tilburg: Tilburg University, 2013), 1.

830 Bij deze cijfers dient opgemerkt te worden dat de verschillende protestante denominaties (hervormd, gereformeerd en christelijk) samen zijn genomen en zo zijn alle leerlingen die aangegeven hebben soenniet, sjiiet, aleviet of moslim zijn, samengevoegd. Zie: Van Dijk-Groeneboer, Brijan, *Kerk uit zicht*, 15.

831 Van Dijk-Groeneboer en Brijan, *Kerk uit zicht? Jongeren inspireren!*, 4-6, 11, 15.

‘geen lid van kerk of religie of levensbeschouwing’ te zijn. 12% noemt zichzelf atheïst. 34% geeft aan christen te zijn of bij een specifieke christelijke denominatie te horen. 2% duidt zichzelf aan als moslim, 1% als humanist, 1% als jood en 1% als hindoe. 6% vulde het antwoord ‘anders’ in. Van de leerlingen die op een katholieke school zitten – dit zijn 767 leerlingen – geeft 43,9% aan ‘geen lid te zijn van een kerk of levensbeschouwing’ en zegt 15,9% atheïst te zijn. Van alle leerlingen die aangeven katholiek te zijn – dit zijn 153 leerlingen in totaal – valt op dat zij minder vaak een dienst of viering bezoeken en in een heilig boek lezen dan de leerlingen die een protestantse achtergrond hebben of moslim zijn. Daarnaast bidden katholieke leerlingen zelden of nooit.[832]

Er kan aldus geconcludeerd worden dat veel leerlingen die op een katholieke school zitten geen religieuze achtergrond hebben. Als zij zichzelf wel als bijvoorbeeld katholiek of christelijk benoemen, wil dit niet zeggen dat zij praktiserend zijn en bijvoorbeeld de Bijbel lezen of de kerk bezoeken; dit geldt slechts voor een klein aantal onder hen. Bij veel jongeren zal aldus kennis van de eigen traditie en een religieuze geletterdheid ontbreken.

6. Nieuwe ontwikkelingen binnen het vak godsdienst/ levensbeschouwing en binnen het voortgezet onderwijs

6.1 Ontwikkeling van een kerncurriculum religie en levensbeschouwing

In 2017 is de vierde conceptversie verschenen van een voorstel van een rationale voor een kerncurriculum voor het vakgebied religie en levensbeschouwing voor het gehele voortgezet onderwijs. Deze rationale vormt de basis waarop het kerncurriculum gebaseerd kan worden. Dit curriculum kan vervolgens door de betreffende school worden geïmplementeerd, en eventueel worden uitgebreid, in lijn met de identiteit van de school en diens visie op pedagogisch en didactisch handelen. Het vakgebied wordt bewust aangeduid als religie en levensbeschouwing, in plaats van godsdienst en levensbeschouwing, daar de term ‘godsdienst’ door veel jongeren verbonden wordt met vormen van institutionele godsdienst, terwijl het begrip ‘religie’ ook niet-institutionele vormen van godsdienst omvat. Uitgangspunt is dat voor leerlingen kennis over religies en levensbeschouwingen noodzakelijk is voor de ontwikkeling van hun eigen identiteit en om als burger te kunnen participeren in de pluriforme samenleving.[833] Naar aanleiding van de rationale is een eerste versie van het kerncurriculum levensbeschouwing en

832 Monique van Dijk-Groeneboer en Briene van Herpen-de Regt, “Jongeren en hun waarden,” *Religie & Samenleving* 14, 2 (2019): 146-150, 155, 157.

833 Markus Altena Davidsen et al., “Religie en levensbeschouwing: rationale voor een kerncurriculum vo,” *Narthex* 1 (2017): 17-19. De rationale is geschreven door een task force vanuit het samenwerkingsverband van de VDLG (Vereniging van Docenten Levensbeschouwing en Godsdienst), de hbo-opleidingen godsdienst/levensbeschouwing, de wo-faculteiten en -afdelingen voor theologie, religiewetenschap en humanistiek, Verus (Vereniging voor katholiek en christelijk onderwijs) en VOS/ABB (Vereniging van openbare en algemeen toegankelijke scholen).

religie ontwikkeld. Dit kerncurriculum is begin 2019 gepresenteerd en zal verder uitgewerkt gaan worden door het Expertisecentrum levensbeschouwing en religie dat in 2018 is opgericht.[834] Men wil het curriculum graag eind 2019 gereed hebben.[835]

6.2 Onderwijs2032 en Curriculum.nu

In 2016 heeft Platform Onderwijs2032 een visie gegeven ten aanzien van toekomstgericht onderwijs, waarin aangegeven wordt welke kennis en vaardigheden leerlingen in het onderwijs aangeboden moeten krijgen, willen zij in 2032 als volwassenen kunnen participeren op de arbeidsmarkt. Het onderwijs kent drie doelen, te weten kennisontwikkeling, maatschappelijke vorming en persoonsvorming; waarbij laatstgenoemde een grotere nadruk krijgt dan voorheen. De kennis en vaardigheden dienen vastgelegd te worden in een kerncurriculum, waaromheen de docent ruimte krijgt om het daadwerkelijke onderwijs aan te passen aan zijn leerlingen. Verplichte onderdelen van het kerncurriculum dienen Nederlands, Engels, rekenvaardigheid (inclusief wiskunde), digitale geletterdheid en burgerschap te zijn en daarnaast vakoverstijgende vaardigheden, te weten leervaardigheden, creëren, kritisch denken, probleemoplossend vermogen en samenwerken.[836] Deze vaardigheden worden ook wel beschouwd als 21e-eeuwse vaardigheden die men nodig heeft om te kunnen functioneren in een informatie- en kennismaatschappij.[837]

Onder de naam Curriculum.nu – een initiatief van de Onderwijscoöperatie, PO-raad, VO-raad, AVS, LAKS en Ouders & Onderwijs, in samenwerking met SLO – is er in 2018 gewerkt aan de vraag wat leerlingen in het primair onderwijs en in de onderbouw van het voortgezet onderwijs moeten kennen en kunnen binnen negen onderscheiden leergebieden, waaronder de leergebieden 'burgerschap' en 'mens en maatschappij'. Voor elk leergebied zijn een visie opgesteld, essenties onderscheiden – aangeduid als 'grote opdrachten' – en kennis en vaardigheden benoemd in de vorm van 'bouwstenen'. Voor de bovenbouw van het voortgezet onderwijs zijn er aanbevelingen gedaan. Dit traject vormt een vervolg op het visietraject van Onderwijs2032. De opbrengsten zijn op 10 oktober 2019 aangeboden aan het ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap en nadat de Tweede Kamer de plannen beoordeeld heeft, zullen de bouwstenen het uitgangspunt vormen voor de ontwikkeling van geactualiseerde kerndoelen en eindtermen voor de betreffende leergebieden.[838] De hier genoemde leergebieden

834 http://vdlginfo.nl/activiteiten/kerncurriculumgl/, http://vdlginfo.nl/activiteiten/studiedag/ en https://www.verus.nl/actueel/nieuws/studiemiddag-curriculum-levensbeschouwing-en-religie. Geraadpleegd op 4 april 2019.

835 Redactioneel, "Curriculum Camino," *Narthex* 2 (2019): 3.

836 Platform Onderwijs2032, *Ons onderwijs2032. Eindadvies* (Den Haag: Platform Onderwijs2032, 2016), 8-9.

837 Monique Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels* (Tilburg: Tilburg University, 2017), 16. Zie ook: http://curriculumvandetoekomst.slo.nl/21e-eeuwse-vaardigheden. Geraadpleegd op 18 juni 2018.

838 https://curriculum.nu, https://curriculum.nu/waarom/ en https://curriculum.nu/vraag-en-antwoord.

‘burgerschap’ en ‘mens en maatschappij’ kunnen kerndoelen en eindtermen omvatten die een plaats hebben of kunnen krijgen binnen het vak godsdienst/levensbeschouwing,[839] maar het vak als zodanig is niet opgenomen als eigen leergebied.

7. Benaderingen binnen het levensbeschouwelijk onderwijs

7.1 *Learning in, about en from religion*

In paragraaf 4.1 is uitgelegd dat binnen het vak religieuze en niet-religieuze levensbeschouwingen en filosofische visies behandeld worden. Hierbij kan de vraag gesteld worden welke rol deze levensbeschouwingen vervullen binnen de lessen: wat leren leerlingen van of over deze levensbeschouwingen? Deze vraag kan beantwoord worden met behulp van het onderscheid tussen verschillende benaderingen of modellen van godsdienstonderwijs en levensbeschouwelijke vorming die als zodanig onderscheiden zijn door Michael Grimmitt.[840] Zij kunnen respectievelijk aangeduid worden als *learning in religion*, *learning about religion* en *learning from religion*. *Learning in religion* wil zeggen dat het doel van het onderwijs is om de leerling in te leiden in de denominatie van de school.[841] Bij *learning about religion* worden verschillende (religieuze) tradities naast elkaar gezet en bestudeerd, zodat kennis over deze tradities wordt opgedaan. Hierbij wordt uitgegaan van een fenomenologische benadering waarin religieuze zaken louter beschreven worden. *Learning from religion* gaat als het ware een stap verder en laat niet alleen zien welke religieuze en levensbeschouwelijke tradities

---

Geraadpleegd op 26 april 2018. https://curriculum.nu/voorstellen/ en https://curriculum.nu/wp-content/uploads/2019/03/maart-2019-Aanpassingen-roadmap.pdf. Geraadpleegd op 11 juni 2019. https://www.curriculum.nu/waarom#. Geraadpleegd op 22 oktober 2019.

839 Zo wordt binnen het leergebied ‘burgerschap’ onder andere de grote opdracht ‘identiteit’ onderscheiden. Een van de bouwstenen voor het voortgezet onderwijs onderbouw binnen deze opdracht luidt: “Leerlingen leren relaties te leggen tussen verschillende aspecten die hun identiteit mede vormgeven en mogelijk met elkaar op gespannen voet staan: gender, levensbeschouwing, religie, cultuur, sociaaleconomische achtergrond, politieke en seksuele oriëntatie; regionale en/of nationale identiteit(en) en/in Europa”. Zie: Curriculum.nu, *Leergebied Burgerschap: Voorstel voor de basis van de herziening van de kerndoelen en eindtermen van de leraren en schoolleiders uit het ontwikkelteam Burgerschap*, 23-24. Opgehaald op 22 oktober 2019 van https://www.curriculum.nu/download/voorstellen-burgerschap/.

840 Zie bijvoorbeeld: M. Grimmitt, “Religious education and the ideology of pluralism,” *British Journal of Religious Education* 16 (3) (1994): 133-147. M. Grimmitt, *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice*. Great Wakering: McCrimmons, 2000.

841 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 111. Er kan ook gesproken worden over *learning into religion*. Zie: E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 78, 80. Er kunnen binnen *learning in religion* twee varianten onderscheiden worden, namelijk een exclusieve variant waarbij er geen enkele andere religieuze traditie behandeld wordt en een inclusieve variant waarin gesteld wordt dat in andere tradities het heil gevonden kan worden, maar altijd slechts gedeeltelijk. Voor beide varianten geldt dat men uitgaat van een vastgestelde traditie en er geen ruimte is voor eigen twijfels en de positie van anderen. Zie: Bert Roebben, “Interreligieus leren op school: Een tussentijdse godsdienstpedagogische balans,” in *Religieus opvoeden in een multiculturele samenleving* (red. Bert Roebben, Leuven: Davidsfonds, 2000), 93. Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 61-62.

er zijn, maar zet er tevens op in dat leerlingen de rijkdom van deze tradities zien en dat ze ze gebruiken voor de ontwikkeling van hun eigen identiteit.[842]

7.2 Kritische evaluatie

Learning in religion is een vorm van onderwijs die vergeleken kan worden met catechisatie en niet meer past in onze samenleving waarin de school, zo is in paragraaf 4.1 beschreven, geen directe relatie meer heeft met de betreffende (christelijke) denominatie en de leerlingen thuis niet of nauwelijks meer in deze traditie worden ingeleid. *Learning about religion* sluit veel meer aan op de situatie van de leerlingen: zij leven in een pluriforme samenleving waarin zij verschillende verschijningsvormen van religie zien, maar zijn veelal zelf niet betrokken op een religieuze traditie en zoeken ook niet naar deze verbondenheid. Door middel van *learning about religion* krijgen zij meer inzicht in de leefwijze en levensvisie van anderen en kunnen zij hiervoor begrip en respect ontwikkelen. Ook leren zij wat het betekent om religieus te zijn of zo te worden opgevoed, waardoor zij leren de wereld vanuit een ander perspectief te bekijken.

Het bespreken van verschillende tradities kan aldus leiden tot meer begrip en respect, maar leidt niet tot een verdere eigen ontwikkeling, terwijl, zo is in paragraaf 4.1 naar voren gekomen, het vak ook bij wil dragen aan de vaardigheid van leerlingen om eigen antwoorden te geven op levensvragen. Ook Bert Roebben wijst hierop: omdat de tradities als even belangrijk – dan wel even onbelangrijk – worden gepresenteerd, voelt een leerling zich niet betrokken op een van hen en is van een mogelijk engagement geen sprake.[843]

Bij *learning from religion* wordt daarentegen wel getracht leerlingen te laten zien wat tradities hen te bieden hebben voor het eigen leven. Roebben geeft aan dat de verschillende posities niet vanuit een toeschouwersperspectief bekeken worden, maar door gesprekspartners worden ingebracht waarbij het kan gaan om een concrete persoon of om een tekst uit een specifieke traditie. De visies worden dus niet als gelijken aan elkaar gepresenteerd; door en in de dialoog met deze visies kan de eigen positie beïnvloed worden. Hierbij wordt echter wel verondersteld dat leerlingen een, zij het minimale, betrokkenheid hebben op de eigen traditie en deze vervolgens durven te onderzoeken en te bevragen. Ook moeten zij kennis hebben van de tradities van anderen, zodat zij de ander met respect bejegenen en vooroordelen vermeden worden. Aan *learning from religion* gaan aldus *learning in* en *about religion* vooraf.[844] Bovendien is het pas mogelijk als er een veilige sfeer in de klas is om een dialoog te kunnen houden.

Geconcludeerd kan worden dat geen enkele benadering beschouwd kan worden als het ideale model om lessen levensbeschouwing vorm te geven, maar dat

842 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 111.
843 Roebben, “Interreligieus leren op school”, 94. Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 62-63.
844 Roebben, “Interreligieus leren op school”, 94-95. Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 63-64.

learning about en *from religion* het beste aansluiten bij het vak, daar *learning about* betrekking heeft op het presenteren van de verschillende denksystemen die antwoord geven op levensvragen en de zin-vraag, terwijl *learning from religion* bijdraagt aan het uitgangspunt dat leerlingen nadenken over eigen antwoorden op dergelijke vragen.

In aanvulling op de modellen zoals deze door Grimmitt onderscheiden zijn, wordt er door E.T. Alii op gewezen dat, daar de geïnstitutionaliseerde vorm van religie marginaliseert, er in onze samenleving nieuwe vormen van religiositeit ontstaan. Deze vormen zijn echter voor leerlingen niet direct herkenbaar als religie en zij herkennen tevens hun eigen religiositeit niet. Hiervoor dienen leerlingen gevoelig gemaakt te worden. E.T. Alii duidt dit aan als *learning for religion*.[845] Deze gevoeligheid voor religie zou beschouwd kunnen worden als een voorwaarde voor het levensbeschouwelijk onderwijs en dient wellicht vooraf te gaan aan de zojuist genoemde benaderingen. Als leerlingen weten wat religie is en vormen ervan kunnen herkennen, is namelijk *learning about* en *from religion* mogelijk.

7.3 Twee tendensen: de nadruk op *learning about religion* en de nadruk op *learning from religion*

7.3.1. Inleiding

In paragraaf 7.2 is aangegeven dat *learning about* en *from religion* het beste aansluiten bij de doelstellingen van het vak levensbeschouwing. Beide modellen hebben echter hun sterke en zwakke punten. Binnen de godsdienstpedagogiek en -didactiek kan zowel literatuur gevonden worden die het belang van *learning from religion* benadrukt als literatuur die *learning about religion* centraal stelt. In paragraaf 7.3.2. komen twee visies aan bod die voortborduren op *learning from religion*, in paragraaf 7.3.3. een visie die meer aansluit bij *learning about religion*.

7.3.2. Visies die voortborduren op *learning from religion*

7.3.2.1. De mystagogisch-communicatieve benadering die uit kan monden in *learning in presence of the other*

Roebben pleit voor *learning about* en *from religion* vanuit de mystagogisch-communicatieve benadering. Om duidelijk te maken wat hij met deze mystagogisch-communicatieve benadering bedoelt, geeft hij allereerst aan dat in het vak godsdienst/levensbeschouwing vaak wordt uitgegaan van het idee van 'zingeving': iemand is zelf in staat om zin te geven aan het bestaan. In deze benadering, die uitgaat van de

845 E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 90-91, 93, 96, 102, 110-112. E.T. Alii, *Godsdienstpedagogiek*, 115 merkt daarnaast op dat in onze postmoderne samenleving het niet van belang is om uit één van de modellen te kiezen, maar flexibel te zijn en per situatie te kiezen voor het pedagogische model dat het beste aansluit bij de leerling en het doel van het onderwijs op dat moment.

maakbaarheid van het leven, schuilt echter een gevaar. Het vak kan de vorm krijgen van toeristische uitstapjes, waarin door de docent verschillende visies op het leven getoond worden. Het is daarna aan de leerling om zelf een keuze te maken voor een van deze visies, hoewel hij zich hierop mogelijk niet betrokken voelt. Daarom stelt Roebben het idee van 'zinontdekking' voor. De werkelijkheid wordt in levensbeschouwelijk perspectief geplaatst door middel van levensverhalen van anderen. De verschillende perspectieven op het leven worden aldus niet door middel van een analyse ervan voorgelegd, maar gepresenteerd door middel van verhalen die de leerling uitdagen naar zijn eigen verhaal te kijken.[846]

Het aanreiken van de verhalen aan de leerlingen kan volgens Roebben plaatsvinden door middel van de hermeneutisch-communicatieve benadering. Leerlingen maken kennis met verschillende religieuze en levensbeschouwelijke tradities en kunnen in de oude verhalen nieuwe betekenissen ontdekken voor hun eigen levensverhaal. De pedagogische veronderstelling hierbij is dat er een correlatie is tussen de existentiële vragen van de leerlingen en de antwoorden op deze vragen zoals deze door de tradities gegeven worden. Bij de verhalen die gepresenteerd worden, kan gedacht worden aan de grote verhalen, maar ook aan kleine persoonlijke verhalen van medeleerlingen en de docent.[847]

Roebben is echter van mening dat er niet slechts sprake is van een pedagogische correlatie. Op het moment dat leerlingen binnengebracht worden in de grote verhalen om er zich tot te verhouden, ontstaan bij de leerlingen nieuwe vragen en nieuwe spirituele ervaringen en aldus een theologische correlatie. Dit noemt Roebben de mystagogisch-communicatieve benadering: de leerlingen worden binnengebracht (het Griekse *agogein* betekent 'bij de hand nemen') in de verhalen, "in het spanningsveld van menselijke ambivalentie en het verlangen naar heelheid".[848] Roebben concludeert: "Ik pleit voor een vak godsdienst/levensbeschouwing dat explorerend en informatief is, dat gestolde tradities in sleutelverhalen leert waarnemen (pedagogisch: hermeneutisch-communicatief), maar dat in tweede instantie die sleutelverhalen ook leert 'ontstollen', om uit te komen bij de oorspronkelijke sleutelervaring die eraan ten grondslag ligt en die de ziel in beweging kan brengen (theologisch: mystagogisch-communicatief)".[849]

Roebben meent dat de leerling zich bevindt in de ruimte tussen verlangen en het perspectief dat de tradities hem geven. De leerling kan ervaringen opdoen die het gewone leerproces overstijgen. Daarom gebruikt Roebben ook het begrip narthicaal religieus leren. Het begrip *narthex* moet hier niet letterlijk begrepen worden. Het

846 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 38-40, 67-69. Mijns inziens kan wat Roebben hier beschrijft als 'zingeving' en de benadering van de toeristische uitstapjes beschouwd worden als een vorm van *learning about religion*.
847 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 34, 41.
848 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 43.
849 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 45.

gaat niet om het letterlijke portaal waardoorheen men een kerk betreedt, daar er van catechese geen sprake is, maar om de symbolische tussenruimte; namelijk waar de zoektocht van de leerling en datgene wat de leerling aangereikt wordt, samenkomt.[850]

Learning about en *from religion* vanuit de mystagogisch-communicatieve benadering wil zeggen dat er niet alleen informatie gegeven wordt (*learning about*) en dat deze informatie geïnterpreteerd wordt door middel van een dialoog (*learning from*), maar dat ook het eigen mens-zijn verder verdiept wordt. Roebben geeft aan dat het hier gaat om 'leren in verschilligheid', aangezien de verschillen tussen de leerlingen worden erkend, daar deze er juist voor zorgen dat de leerling geprikkeld wordt en de ziel in beweging komt. Deze nieuwe vorm van leren noemt Roebben 'ontmoetingsleren' oftewel *learning in presence of the other*, of ook wel *learning in/through religion*. In de dialoog gaat het er niet om de eigen positie boven die van de ander te kunnen plaatsen, maar om het delen van de spirituele ervaring die onder de verschillende posities verscholen ligt.[851]

7.3.2.2. *Learning through religion*

Monique van Dijk-Groeneboer sluit zich aan bij het standpunt van Roebben en is van mening dat *learning about religion* van belang is, daar jongeren weinig weten over religie en meer kennis kan leiden tot meer begrip. *Learning from religion* is nodig, zodat jongeren leren om naar elkaar te luisteren en respect te hebben voor elkaars levensovertuiging. De eigen overtuiging, door Van Dijk-Groeneboer aangeduid als de eigen religieuze wortels, moeten voor leerlingen bekend en versterkt worden door middel van *learning in religion.* Tenslotte dient ook sprake te zijn van *learning through religion*. Bij de andere drie modellen is er altijd een normatief uitgangspunt waartegen de overige opties worden beoordeeld. Bij *learning through religion* stellen de zender (de docent) en de ontvanger (de leerling) zich open voor elkaar en vindt leren in verschilligheid plaats. In eerste instantie vertelt de zender zijn verhaal over zijn religie en zijn zoektocht hiernaar en dient de ontvanger open te staan voor dit verhaal: hij is op zoek naar religie in zichzelf en in de ander en eigent zich nieuw ontdekte betekenissen toe. Er is echter pas van Leren – met een hoofdletter L – sprake als ook de zender zich openstelt voor de ander en voor het vreemde, zodat ook de ontvanger de mogelijkheid krijgt om zender te worden en zijn verhaal te delen. Hierdoor ontstaat aldus een narratieve dialoog waarin beide partijen op dezelfde wijze betrokken zijn

850 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 45-56, 49.

851 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 70-71, 86-87. Roebben merkt echter op dat deze vorm van leren en de mate van betrokkenheid van de leerlingen altijd afhankelijk is van de samenstelling van de klas en de context van de school. Tevens dient de vraag gesteld te worden of deze vorm van leren mogelijk is binnen het onderwijs en er een didactiek voor ontwikkeld kan worden, en deze vragen dienen nog beantwoord te worden. Zie: Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 73-76.

en waarin zij nieuwe betekenissen ontdekken en kan er ervaren worden dat er meer gebeurt dan het waarneembare.[852]

Daar het vak levensbeschouwing volgens Van Dijk-Groeneboer aldus meer is dan het leven beschouwen in de vorm van *learning about religion*, geeft zij de voorkeur aan een vak dat zij aanduidt als 'religieuze educatie' en dat op iedere middelbare school gegeven zou moeten worden en jongeren vormt in hoe zij zich kunnen verhouden tot het religieuze, namelijk het transcendente.[853]

7.3.3. Het verwerven van religieuze metaconcepten en denkvaardigheden

Paul Vermeer wil, op basis van een cultureel-historische visie op leren, religieuze educatie[854] cognitief benaderen, wat leidt tot een positieve herwaardering van *learning about religion*.[855]

Vermeer beschrijft dat de essentie van het vak geschiedenis is dat leerlingen leren dat historische 'feiten' alleen betekenis hebben in hun historische context en bestudeerd dienen te worden met behulp van de begrippen oorzaak en gevolg. Leerlingen leren aldus geschiedkundig te denken en te redeneren met specifieke historische denkvaardigheden en metaconcepten. De waarde hiervan is dat leerlingen beter de hedendaagse wereld begrijpen, die immers een gevolg is van het verleden. Deze waarde kan verder uiteengezet worden door, zo stelt Vermeer, te verwijzen naar Lev Vygotsky's cultureel-historistisch perspectief op leren en ontwikkeling. Vygotsky stelt dat leren en ontwikkeling nauw met elkaar verbonden zijn, waardoor leren op school ook ontwikkeling moet bevorderen. Vermeer voegt hieraan toe dat Carel van Parreren op basis van dit inzicht stelt dat het onderwijs moet bijdragen aan een cognitieve ontwikkeling van de leerling. Dit is volgens hem mogelijk als leerlingen algemene concepten en principes leren, die eigen gemaakt kunnen worden als verstandelijke cognitieve instrumenten die ingezet kunnen worden in verschillende situaties.[856]

Religieuze educatie moet, vergelijkbaar met het vak geschiedenis, leerlingen vaardig maken om wetenschappelijk religieus te denken en te redeneren. Dit sluit volgens Vermeer aan bij de inzichten van Vygotsky en Van Parreren: religieuze educatie draagt bij aan de cognitieve ontwikkeling van leerlingen als zij algemene religieuze concepten en denkvaardigheden leren, waardoor zij religieuze fenomenen kunnen

852 Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels*, 35-36, 39-40, 43-44.
853 Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels*, 8, 32, 44.
854 Vermeer gebruikt de term *religious education*, zoals het vak in Groot-Brittannië genoemd wordt. Er is in het Engels geen equivalent voor de term levensbeschouwing zoals deze in Nederland gebruikt wordt. Siebren Miedema heeft echter, om aan te kunnen geven dat niet iedereen een religieuze kijk op de wereld heeft, de naam *world view education* voorgesteld. Zie onder andere: Siebren Miedema, "From Religious Education to Worldview Education and Beyond," *Journal for the Study of Religion* 27,1 (2014): 93-95.
855 Paul Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," *British Journal of Religious Education* 3 (2012): 333-334.
856 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 334-336.

begrijpen en interpreteren en erop kunnen reflecteren. Door deze reflectie kan een leerling eigen ervaringen ook anders gaan interpreteren en nieuwe inzichten opdoen, wat nauw aansluit bij *learning from religion*. Dit vormt volgens Vermeer echter een mogelijke uitkomst van het leerproces of een neveneffect. Het voorgenomen doel van het leerproces ligt in het verwerven van religieuze metaconcepten en denkvaardigheden; *learning about religion* staat centraal.[857]

Om vast te kunnen stellen welke religieuze metaconcepten en denkvaardigheden van belang zijn, zou een theoretisch kader om religieus redeneren te analyseren van waarde zijn. Een dergelijk kader ontbreekt echter, daar er onder religiewetenschappers geen consensus is over wat religie is en hoe zij het beste bestudeerd kan worden. Dit wil echter niet zeggen, zo stelt Vermeer, dat aan leerlingen geen metaconcepten voorgelegd kunnen worden. Voor leerlingen moet het echter duidelijk zijn dat er discussie is over bepaalde metaconcepten en dat de concepten die aan hen voorgelegd worden, voortkomen uit een christelijk perspectief op wat religie is.[858]

Vermeer noemt drie voorbeelden van dergelijke metaconcepten. Ten aanzien van de functie van religie verwijst hij naar Stolz die deze functies beschrijft door de drie existentiële ervaringen te noemen waarbij mensen gebruikmaken van religie. Daarnaast noemt hij de classificaties van sociale of gedragsmatige dimensies van religie, zoals de classificatie van Glock en Stark; en de classificatie van de psychologische dimensies van religie van Oser en Gmünder. Vermeer stelt dat dit specifieke metaconcepten zijn voor het vak religieuze educatie en dat het metaconcepten betreft, aangezien ze betrekking hebben op meerdere religieuze tradities. Clive Erricker noemt deze concepten, zo geeft Vermeer aan, type-B-concepten; algemene religieuze concepten die noodzakelijk zijn om religie te begrijpen. Type-A-concepten zijn concepten die algemene menselijke ervaringen weergeven, terwijl type-C-concepten elementen beschrijven van één specifieke religieuze traditie.[859]

---

857 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 338-339.

858 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 339-340.

859 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 340-341. Clive Erricker, *Religious Education: A conceptual and interdisciplinary approach for secondary level* (London, New York: Routledge, 2010) 84, 91-92, stelt dat de verschillende typen concepten een hiërarchie vormen met een toenemende complexiteit. Onderaan staan de concepten die deel uitmaken van de eigen ervaringen van kinderen, gevolgd door de type-A-concepten, die betrekking hebben op algemene religieuze en niet-religieuze ervaringen. Hier boven staan de type-B-concepten die van belang zijn binnen veel religieuze tradities en daar boven de type-C-concepten die specifiek behoren tot één religieuze traditie. Voorbeelden van type-A-concepten zijn viering, behoren tot een bepaalde familie en het ervaren van iets bijzonders, terwijl ritueel, mythe, heilig en verering voorbeelden zijn van type-B-concepten. Type-C-concepten vormen de basis van hoe binnen een specifieke traditie naar de werkelijkheid gekeken wordt. De concepten beschrijven waarom er sprake is van een geloofspunt of van een bepaalde handeling of gedragswijze, maar beschrijven deze handelingen of gedragingen als zodanig niet. Ter illustratie: verlossing is een type-C-concept binnen het christendom, terwijl gebed dat niet is; en zo is Thora een type-C-concept binnen het jodendom, terwijl Pesach dat niet is. Tine Béneker, Gijs van Gaans, "Kennis voor de toekomst?" in *Toekomstgericht onderwijs in de maatschappijvakken: Een vakdidactisch perspectief vanuit aardrijkskunde, economie, geschiedenis, levensbeschouwing en maatschappijleer* (red. Tine Béneker, Landelijk Expertisecentrum Mens- en

Ook ten aanzien van religieuze denkvaardigheden, waarbij Vermeer in navolging van Moseley denkvaardigheden definieert als procedurele, verstandelijke activiteiten om een situatie te bestuderen of een probleem op te lossen, legt Vermeer uit dat er geen consensus is onder religiewetenschappers wat de beste methode is om religieuze fenomenen te verstaan en als gevolg ook geen consensus over welke religieuze denkvaardigheden noodzakelijk zijn. In wetenschappelijke literatuur worden echter wel eenvoudige methodische inzichten genoemd die als religieuze denkvaardigheden aan leerlingen geleerd kunnen worden. Een voorbeeld is het model van Jackson om een religieuze manier van leven te interpreteren vanuit het perspectief van de individuele gelovige, de gemeenschap en de traditie.[860]

Vermeer geeft aan dat nog niet alle kwesties ten aanzien van de wijze waarop hij religieuze educatie ziet, beantwoord zijn. Zo is het de vraag of het leren van religieuze metaconcepten en denkvaardigheden mogelijk is in het primair onderwijs en in de lagere klassen van het voortgezet onderwijs. Ten tweede dienen leerlingen ook basiskennis te verwerven en dient verhelderd te worden hoe dit samen kan gaan met de verwerving van metaconcepten en denkvaardigheden. En tenslotte ontbreekt, zoals in het voorafgaande reeds opgemerkt, het theoretische kader op basis waarvan gesteld kan worden welke religieuze metaconcepten en denkvaardigheden essentieel zijn.[861]

8. Hoe leren leerlingen? Enkele leertheorieën

8.1 Inleiding

Om de vraag hoe leerlingen leren te beantwoorden, kan zowel verwezen worden naar leertheorieën als naar de leeractiviteiten. Deze leeractiviteiten komen in bod in paragraaf 9; in deze paragraaf worden enkele leertheorieën behandeld.

8.2 Constructivisme

Binnen het hedendaagse onderwijs wordt uitgegaan van een constructivistische kijk op de werkelijkheid en op onderwijs. Binnen het constructivisme wordt gesteld dat de wereld om ons heen geen vaststaand gegeven is en dat de betekenis van de werkelijkheid niet in de werkelijkheid zelf ligt, maar in hoe wij deze werkelijkheid ervaren. Wij geven, zowel bewust als onbewust, betekenis aan feiten en gebeurtenissen; zij hebben dat niet uit zichzelf.[862] Dit sluit aan bij een van de uitgangspunten van *Cognitive Linguistics,*

Maatschappijvakken, Enschede: Ipskamp, 2018), 37-38 noemen een aantal hoge orde concepten voor het vak levensbeschouwing die als begrippenparen geformuleerd kunnen worden, te weten immanent-transcendent, heilig-profaan, tijdelijkheid-eeuwigheid, vrijheid-onvrijheid, en hoop-angst.

860 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 341.

861 Vermeer, "Meta-concepts, thinking skills and religious education," 344.

862 Cok Bakker, "Levensbeschouwelijk leren ín de beginsituatie van de leerling: Bouwstenen voor een didactiek van interreligieus leren," in *Religieus opvoeden in een multiculturele samenleving* (red. Bert Roebben; Leuven: Davidsfonds, 2000), 109-110.

namelijk dat kennis over onze wereld – die naar voren komt in ons taalgebruik – nooit objectief is. Er is altijd sprake van een bepaalde interpretatie van de taalgebruiker.[863]

Er dient opgemerkt te worden dat constructivisme een overkoepelende term is voor een verscheidenheid aan visies en dat de theorievorming nog in ontwikkeling is. Er kunnen drie substromingen onderscheiden worden, te weten cognitief constructivisme, sociaal constructivisme en de gesitueerde theorie. Binnen het cognitief constructivisme worden elementen uit het cognitivisme[864] gevolgd en aldus gesteld dat er een objectieve externe werkelijkheid bestaat. Deze kan echter niet direct gekend worden; onze kennis volgt uit het opdoen van ervaringen. Door middel van interne cognitieve processen worden deze ervaringen verwerkt. In het sociaal of socioculturreel constructivisme stelt men dat men kennis opdoet in interactie met anderen. Als men de wereld ervaart, deelt men door middel van taal deze ervaringen met anderen en wordt kennis met anderen gedeeld. In de gesitueerde theorie stelt men dat kennis afhankelijk is van en zich verder ontwikkelt in een specifieke situatie. Het vormt een radicale vorm van sociaal constructivisme, daar men stelt dat kennis altijd afhankelijk is van de context.[865]

De werkelijkheid is aldus een constructie en als het gaat om levensbeschouwelijke vorming dienen leerlingen beschouwd te worden als actieve subjecten die zelf hun levensbeschouwing construeren. In een radicale vorm van constructivisme wordt gesteld dat geen enkele religieuze of levensbeschouwelijke traditie waarde heeft, aangezien er geen enkele vorm van objectiviteit bestaat. In een meer gematigde vorm van constructivisme, die hier gevolgd zal worden, worden religieuze en levensbeschouwelijke tradities erkend, daar zij beschouwd kunnen worden als sociale en culturele constructies die gestalte hebben gekregen in de maatschappij. Leerlingen dienen een eigen constructie te maken, maar zullen hierbij altijd beïnvloed worden door de constructies die reeds bestaan en kunnen er elementen uit opnemen.[866]

---

863 Zie ook paragraaf 2 van hoofdstuk 1 en paragraaf 9.3.6.1 van dit hoofdstuk.

864 Het cognitivisme is naast behaviorisme en constructivisme een van de visies op hoe leren plaatsvindt. In het behaviorisme ligt de nadruk op het gedrag. Juiste gedragingen dragen bij aan het verwerven van kennis en daarom moet gewenst gedrag versterkt worden. Leren, zo stelt de behaviorist Skinner, is een observeerbare gedragsverandering, want alleen observeerbaar gedrag kan bestudeerd worden en mentale processen niet. Het behaviorisme was binnen onderwijskundig onderzoek dominant tot de jaren zeventig van de vorige eeuw. Het cognitivisme vormt een reactie op het behaviorisme, al worden soms behavioristische principes overgenomen en wordt benadrukt dat ook de mentale processen van belang zijn. In het cognitivisme wordt gesteld dat er een objectieve externe werkelijkheid is die door middel van interne cognitieve processen verwerkt moet worden. De leertheorie is nog altijd van belang binnen het huidige onderwijs. Belangrijke elementen zijn onder andere methodes om leerstof te onthouden en het belang dat gehecht wordt aan het activeren van voorkennis. Zie: Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 75, 105, 156, 191, 201, 213.

865 Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 76, 238. Een korte weergave van het ontstaan en de ontwikkeling van het constructivisme binnen de psychologie en binnen het onderwijs is opgenomen in Michael Molenda, "Historical Foundations," in *Handbook of Research on Educational Communications and Technology* (ed. J. Michael Spector, 3rd ed., New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008), 15-16.

866 G. Hilger, S. Leimgruber, H.G. Ziebertz, *Religionsdidaktik: Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf* (5. Auflage; München: Kösel, 2017), 117-118.

Binnen leerprocessen vormt de leerling geen passief subject die louter informatie die tot hem komt in zich opneemt. Hij is daarentegen actief en interpreteert nieuwe lesstof aan de hand van wat hij reeds weet. Dit wil enerzijds zeggen dat nieuwe lesstof getoetst wordt aan de hand van reeds opgedane kennis en anderzijds dat nieuwe lesstof de betekenis van eerder opgedane kennis kan beïnvloeden.[867] Startpunt van ieder onderwijsleerproces ligt als gevolg bij datgene wat de leerling reeds aan kennis en vaardigheden heeft en dit wordt in het leerproces verder uitgebouwd.[868]

Het eigen leerproces van de leerling kan door de docent ondersteund worden door middel van *scaffolding*, waarbij de docent de rol van coach heeft.[869] *Scaffolding*, letterlijk het bouwen van stellingen,[870] is een begrip dat voortkomt uit de visie van Vygotsky. Vygotsky meent dat leren plaatsvindt binnen de zogenaamde *Zone of Proximal Development*, de zone van naaste ontwikkeling, wat wil zeggen dat een leerling een bepaald bereik heeft waar hij kan komen mits hij geholpen wordt. De hulp die aan de leerling geboden wordt, is door David Wood, Jerome Bruner en Gaill Ross aangeduid als *scaffolding*. Deze hulp is tijdelijk en de verantwoordelijkheid voor het leerproces wordt direct aan de leerling teruggegeven als hij daar klaar voor is.[871]

Naast Vygotsky, is ook de ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget een van de grondleggers van het constructivisme en ook John Dewey kan genoemd worden. Piaget stelde dat men zelf kennis construeert, waarbij men reflecteert op eigen kennis en ervaringen en deze organiseert en ordent om er op die manier mee om te kunnen gaan. Vygotsky voegt hieraan toe dat de sociale en culturele context en ouders, docenten en leeftijdsgenoten van belang zijn binnen het leerproces. Hoewel de leerling zelf zijn kennis construeert door middel van zijn eigen ervaringen met zijn omgeving, is hierbij sprake van beïnvloeding door degenen die in deze omgeving aanwezig zijn. Dit is ook zichtbaar in het zojuist genoemde begrip *Zone of Proximal Development*.[872] Tevens is reeds opgemerkt dat in deze studie ten aanzien van constructivisme een gematigde vorm gevolgd wordt waarin (religieuze) levensbeschouwingen als sociale en culturele constructies worden beschouwd die de leerling beïnvloeden.

8.3 De taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl

Binnen het onderwijs wordt veel gebruikgemaakt van de taxonomie van Benjamin Bloom, daterend uit 1956, die in 2001 is gereviseerd door Lorin Anderson en David

867 Bakker, "Levensbeschouwelijk leren ín de beginsituatie van de leerling," 109.
868 Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels*, 39.
869 Janneke van de Pol, Monique Volman, Jos Beishuizen, "Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction," *Learning and Instruction* 21 (2011): 46. Valcke, *Onderwijskunde als* ontwerpwetenschap, 256-257.
870 Valcke, *Onderwijskunde als* ontwerpwetenschap, 257.
871 Van de Pol, Volman, Beishuizen, "Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction," 46, 47.
872 Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 243, 245-246.

Krathwohl.[873] Een taxonomie is een wetmatige ordenering, gebaseerd op theoretische en indien mogelijk ook op empirische gegevens, die het didactisch handelen kan ondersteunen.[874] De gereviseerde taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl is, in tegenstelling tot de oorspronkelijke taxonomie, tweedimensionaal. De kennisdimensie laat zien welke soorten kennis er zijn, de dimensie die betrekking heeft op cognitieve processen maakt inzichtelijk dat er verschillende denkvaardigheden zijn.[875]

Binnen de kennisdimensie worden vier soorten kennis onderscheiden:[876]

Feitenkennis: kennis van basisonderdelen die noodzakelijk is binnen een bepaalde discipline.	- kennis van termen en begrippen (vakterminologie) - kennis van specifieke details en elementen
Conceptuele kennis: het zien van de verbanden tussen de verschillende basisonderdelen binnen de grotere structuur die hen omvat en die zorgt voor interne samenhang.	- kennis van categorieën en groepen - kennis van principes en generalisaties - kennis van theorieën, modellen en structuren
Procedurele kennis: kennis over hoe iets uitgevoerd wordt, namelijk onderzoeksmethoden, criteria voor vaardigheden, algoritmes en technieken en methoden.	- kennis van vakspecifieke vaardigheden en algoritmen - kennis van vakspecifieke technieken en methoden - kennis van de criteria op basis waarvan geschikten procedures gekozen worden
Metacognitieve kennis: kennis over kennis in het algemeen en over de eigen kennis.	-strategische kennis -kennis over cognitieve vaardigheden -inzicht in eigen cognitie

Tabel 45: Schematisch overzicht kennisdimensie

Binnen de dimensie die betrekking heeft op het verloop van cognitieve processen worden zes verschillende denkvaardigheden onderscheiden. Zij vormen een hiërarchie, hoewel de verschillende niveaus elkaar gedeeltelijk overlappen, en nemen toe in complexiteit. Zij worden hieronder van laag naar hoog weergegeven:[877]

873 David R. Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview," *Theory into Practice* 41, no. 4 (2002): 212.
874 Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 444.
875 Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy," 213.
876 Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy," 214. Zie ook een vergelijkbaar schema in F.B.M. van Megen, *Op weg naar het behalen van de gestelde doelen voor het vak levensbeschouwing met een beperkt aantal toetsen* (Masterthesis Master lerarenopleiding levensbeschouwing, Fontys Hogescholen Tilburg, 2018), 16-17.
877 Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview," 215. Zie ook een vergelijkbaar schema in Van Megen, *Op weg naar het behalen van de gestelde doelen voor het vak levensbeschouwing met een beperkt aantal toetsen,* 16.

Herinneren	Het zich herinneren van belangrijke kennis.
Begrijpen	Het kunnen vaststellen van de betekenis van educatieve informatie die zowel mondeling, op schrift of door middel van grafische voorstellingen, gepresenteerd wordt.
Toepassen	Het uitvoeren of gebruiken van een bepaalde handelswijze.
Analyseren	Informatie uiteen leggen in verschillende elementen en bestuderen hoe deze elementen met elkaar samenhangen en bijdragen aan de gehele structuur.
Evalueren	Een oordeel vellen op basis van criteria en richtlijnen.
Creëren	Elementen samenvoegen tot een nieuw coherent geheel.

Tabel 46: Schematisch overzicht dimensie cognitieve processen

De denkvaardigheden analyseren, evalueren en creëren kunnen aangeduid worden als hogere orde denken; onthouden, begrijpen en toepassen als lagere orde denken.[878] Bij elke denkvaardigheid horen eigen handelingswerkwoorden die gebruikt kunnen worden om activiteiten die passen bij de betreffende denkvaardigheid te omschrijven.[879]

De beide dimensies kunnen met elkaar verbonden worden, om zo precies te kunnen bepalen welke vorm van kennis en welke denkvaardigheid benodigd is om een bepaald leerdoel te behalen.[880] Hypothetisch gezien kunnen alle soorten kennis met alle denkvaardigheden gecombineerd worden. Zo kan bijvoorbeeld aan de leerling gevraagd worden om te noteren wat een ritueel is (zich herinneren van feitenkennis), maar ook de opdracht gegeven worden om te bepalen of een bepaald fenomeen voldoet aan de kenmerken van een ritueel en als zodanig benoemd kan worden (toepassen van procedurele kennis). Echter, een aantal combinaties zijn niet mogelijk of onlogisch, bijvoorbeeld het creëren van feitenkennis.[881] In het lesmateriaal dat ontwikkeld wordt, zal de nadruk liggen op de denkvaardigheden en niet op de verschillende soorten kennis, daar de lesstof reeds bepaald is.

878 Natascha Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas: Docenten zelf lesontwerpen laten maken in het schoolvak filosofie" (proefschrift Radboud Universiteit, Enschede: Ipskamp, 2016), 66.

879 Een bruikbaar overzicht van handelingswerkwoorden is gemaakt door Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas," 69-70, gebaseerd op S. Bergsma, A. Brouwers, E. van der Laan, A. Legierse, T. Visser, *Het schriftelijk toetsen van denkvaardigheden* (Enschede: SLO, 2016), 13-14 en Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 113. Handelingswerkwoorden bij herinneren zijn bijvoorbeeld 'noemen' en 'definiëren'. Bij begrijpen zijn dit 'uitleggen', 'toelichten' en 'voorbeelden geven'. Toepassen kan onder andere door middel van 'oplossingen voorstellen' of 'laten zien hoe', en analyseren door middel van 'vergelijken' en 'indelen'. 'Bekritiseren' en 'beoordelen' zijn voorbeelden van evalueren en 'ontwerpen', 'maken' en 'adviseren' van creëren.

880 Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview," 216. Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 447.

881 Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 447.

9. Hoe leren leerlingen? Didactische werkvormen

9.1 Inleiding: wat is een didactische werkvorm?

Om lesstof aan te bieden aan leerlingen en deze door hen te laten verwerken, zet een docent didactische werkvormen in. Een didactische werkvorm, vaak afgekort tot werkvorm, kan op verschillende wijzen gedefinieerd worden. Het is, eenvoudig geformuleerd, de wijze waarop gewerkt wordt in de klas. In deze studie wordt de definitie van Joost Lowyck en Jan Terwel gevolgd. Zij geven aan dat een werkvorm een component is van de leeromgeving die door de docent wordt ingericht. Werkvormen zijn hierbinnen "relatief stabiele patronen van onderwijs- en leeractiviteiten die, in hun onderlinge samenhang, gericht zijn op het bevorderen van leerprocessen- en resultaten".[882] Deze onderwijs- en leeractiviteiten dienen uitgevoerd te worden tijdens het leerproces om leren mogelijk te maken.[883]

9.2 Verschillende typen werkvormen

Er bestaat een grote variëteit aan werkvormen, die hier niet in hun volledigheid behandeld kunnen worden. We beperken hier ons tot de leeromgevingen die door Lowyck en Terwel genoemd worden en de dimensies van leren die Robert Marzano onderscheidt, om zo een aantal leerprocessen of doelen te kunnen beschrijven waarvoor werkvormen ingezet worden.

Lowyck en Terwel beschrijven drie verschillende leeromgevingen, namelijk informatieomgevingen, interactieomgevingen en doe-omgevingen. Informatieomgevingen zijn erop gericht dat leerlingen de informatie die hen aangeboden wordt, verwerken. Zij dienen deze informatie niet louter te kunnen reproduceren, maar er betekenis aan te kunnen geven en te kunnen toepassen. Vormen van informatieomgevingen zijn, aldus Lowyck en Terwel, schriftelijk studiemateriaal en doceren.[884]

Interactieomgevingen zijn gericht op het leren samenwerken of samenwerkend leren van leerlingen. Beide worden van belang geacht binnen het sociaal-constructivisme. Bij leren samenwerken is het samenwerken een doel op zich. Bij samenwerkend leren, werken de leerlingen samen om zo andere doelen te bereiken. Een werkvorm binnen deze omgeving is groepswerk. Dit groepswerk dient zo te worden vormgegeven dat de taak die door leerlingen uitgevoerd dient te worden, vereist dat ze ook daadwerkelijk met elkaar samenwerken. De nadruk ligt op de leeractiviteiten van de leerlingen; de docent motiveert en ondersteunt de leerlingen. Het groepswerk

---

882 Joost Lowyck en Jan Terwel, "Ontwerpen van leeromgevingen," in *Onderwijskunde*: *Een kennisbasis voor professionals* (red. Nico Verloop en Joost Lowyck, Groningen/Houten: Noordhoff, 2009), 288-289.

883 Geert ten Dam en Jan Vermunt, "De leerling," in *Onderwijskunde*: *Een kennisbasis voor professionals* (red. Nico Verloop, Joost Lowyck, Groningen/Houten: Noordhoff, 2009), 153.

884 Lowyck, Terwel, "Ontwerpen van leeromgevingen," 303-304.

kan de vorm hebben van parallel groepswerk, waarbij de verschillende groepen in de klas dezelfde taak uitvoeren, of van complementair groepswerk waarbij iedere groep een eigen subtaak heeft.[885]

In doe-omgevingen worden cognitieve en motorische vaardigheden aangeleerd. Dit vindt plaats door aan leerlingen doe-activiteiten voor te leggen die zij zelfstandig uit dienen te voeren. Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen open opdrachten, die gericht zijn op productieve processen en waarbij juiste oplossingen geselecteerd en toegepast dienen te worden, en gesloten opdrachten, waarbij informatie opgezocht, toegepast of verder ingeoefend moet worden. Een voorbeeld van een open opdracht is het houden van een spreekbeurt, een gesloten opdracht is het opzoeken van bepaalde informatie op internet.[886]

In een informatieomgeving wordt aldus informatie verwerkt tot betekenisvolle informatie die toegepast kan worden. Hoe dit proces verloopt, kan begrepen worden aan de hand van de vijf dimensies van leren die Marzano onderscheidt. De tweede, derde en vierde dimensie zijn hier van belang, te weten het verwerven van nieuwe kennis, vaardigheden en methodes (dimensie 2), op een dieper niveau begrijpen van deze kennis door deze kennis te analyseren en op basis hiervan bijvoorbeeld nieuwe onderscheidingen te maken en conclusies te trekken, waardoor het geheel aan kennis uitgebreid en verfijnd wordt (dimensie 3) en het gebruik van deze kennis op betekenisvolle wijze door bijvoorbeeld een keuze te maken of een probleem op te lossen (dimensie 4).[887]

Marzano spreekt echter over de vijf dimensies van leren. De eerste dimensie heeft betrekking op de opvattingen en percepties die leerlingen hebben, bijvoorbeeld

---

885 Lowyck en Terwel, “Ontwerpen van leeromgevingen,” 305-307. In deze beschrijving van groepswerk wordt uitgegaan van een gematigde vorm van sociaal-constructivisme waarin aandacht is voor de context waarin geleerd wordt. Een leerling wordt ondersteund door de docent, waarbij deze steun wordt afgebouwd en de mate van zelfsturing steeds groter wordt. Zie: Lowyck en Terwel, “Ontwerpen van leeromgevingen,” 292, 307. Opgemerkt dient te worden dat samenwerkend leren ook omschreven wordt als coöperatief of collaboratief leren en dat deze termen soms door elkaar worden gebruikt. Valcke, *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*, 279 geeft aan dat in het Engels samenwerkend leren zowel wordt omschreven als *cooperative learning* en als *collaborative learning*. Bij eerstgenoemde vorm werken leerlingen samen om gemeenschappelijke doelen te bereiken. Zij zijn hierdoor wederzijds afhankelijk van elkaar. Bij laatstgenoemde vorm is dit niet noodzakelijkerwijs het geval. In deze studie wordt gesproken over samenwerkend leren in die betekenis dat leerlingen samen een taak volbrengen waarbij zij door samen te werken, verder geraken in het leerproces dan dat zij de taak alleen hadden uitgevoerd. In dit verband kan verwezen worden naar de *Zone of Proximal Development*, waarbij de medeleerling(en) de bron van hulp vormt of vormen.

886 Lowyck en Terwel, “Ontwerpen van leeromgevingen,” 307-308.

887 Robert J. Marzano and Debra J. Pickering, *Dimensions of Learning: Teacher’s Manual* (2d. edition, Alexandria: ASCD, 1997), 4-5, 43, 114, 195. Ten aanzien van de tweede dimensie stelt Marzano dat het verwerven van nieuwe informatie plaatsvindt door deze te verbinden aan wat men al weet, te organiseren en vervolgens op te slaan in het langetermijngeheugen. Vaardigheden en methoden moeten geleerd worden aan de hand van een model of stappenplan. Ze moeten vervolgens door de leerling zo gevormd worden dat hij ze goed kan uitvoeren of gebruiken en vervolgens geïnternaliseerd of geoefend worden.

ten aanzien van de klas en de opdrachten die zij moeten maken.[888] In paragraaf 7.2 is bijvoorbeeld reeds gewezen op het belang van een veilige leeromgeving. De vijfde dimensie heeft betrekking op het hebben van een bepaalde geestesgesteldheid die ertoe leidt dat men kritisch en origineel kan denken en het eigen gedrag kan reguleren.[889] Zowel ten aanzien van de eerste als van de vijfde dimensie kan gesteld worden dat er werkvormen zijn die tot doel hebben de elementen van deze dimensies in positieve zin te ondersteunen of verder te ontwikkelen.[890]

Daar binnen de constructivistische kijk op onderwijs leerlingen als actieve wezens worden voorgesteld, wordt de voorkeur gegeven aan werkvormen die aansluiten bij een activerende didactiek. Leerlingen zijn individueel of in groepen actief bezig met de lesstof, zodat er kennis ontstaat. Een bepaalde mate van verantwoordelijkheid voor het leerproces komt bij de leerlingen zelf te liggen, afhankelijk van wat zij zelf kunnen en welke begeleiding zij nodig hebben van de docent.[891] Het begrip 'actief' dient in deze context begrepen te worden in de zin dat er bij de leerlingen sprake is van een mentale activiteit.[892] Dat leerlingen zelf verantwoordelijk zijn voor het leerproces heeft tot gevolg dat de vijfde dimensie die Marzano onderscheidt, te weten de regulatie van het eigen gedrag, van belang is.

Het benadrukken van een activerende didactiek kan tot de gedachte leiden dat informatieomgevingen steeds minder van belang worden binnen het onderwijs, daar de docentactiviteit doceren en hierbij passende leerlingactiviteiten zoals (actief) luisteren en aantekeningen maken,[893] niet per definitie vormen zijn van een activerende didactiek. Doceren kan leiden tot een passieve houding bij leerlingen. Informatie verwerven en verwerken tot betekenisvolle kennis is en blijft echter van wezenlijk belang. Er zijn, naast doceren, verscheidene andere (activerende) werkvormen die hiervoor ingezet kunnen worden. De beschrijving van de verschillende leeromgevingen wordt hier aldus niet als ideale indeling beschouwd waar alle werkvormen in onderverdeeld kunnen worden, maar om, in combinatie met de vijf dimensies van leren, een overzicht te geven waarvoor werkvormen gebruikt kunnen worden.

---

888 Marzano and Pickering, *Dimensions of Learning*, 4.

889 Marzano and Pickering, *Dimensions of Learning*, 6. Het reguleren van het eigen gedrag sluit aan bij wat door Bloom, Anderson en Krathwohl omschreven wordt als metacognitieve kennis.

890 Er zijn bijvoorbeeld werkvormen om elkaar in een nieuwe groep of klas te leren kennen, groepen te vormen voor groepswerk of om een veilige sfeer in de klas te creëren. Zie bijvoorbeeld: J.H. Flokstra, *Activerende werkvormen: Voortgezet onderwijs* (Enschede: SLO, 2006), 13, 15-16. Momenteel worden binnen het onderwijs de klas- en teambouwers binnen de didactische structuren voor coöperatief leren van Kagan veel gebruikt. Zie https://www.cooperatiefleren.nl. Geraadpleegd op 12 juli 2018.

891 Tjipke van der Veen en Jos van der Wal, *Van leertheorie naar onderwijspraktijk* (vijfde druk; Groningen/Houten: Noordhoff, 2012), 145. Lowyck en Terwel, "Ontwerpen van leeromgevingen," 292.

892 Bakker, "Levensbeschouwelijk leren ín de beginsituatie van de leerling," 115, 117.

893 Lowyck, Terwel, "Ontwerpen van leeromgevingen," 303-304. Lowyck en Terwel spreken over de 'doceeractiviteit' doceren en duiden de activiteiten van de leerlingen aan als 'leeractiviteiten'. Doceren is echter een 'docentactiviteit' en de activiteiten van de leerlingen dienen benoemd te worden als 'leerlingactiviteiten'. Het gaat namelijk om concrete handelingen die door respectievelijk de docent of door de leerlingen verricht worden.

Bij elke werkvorm wordt gebruikgemaakt van bepaald materiaal (zie ook het curriculair spinnenweb) zoals teksten, afbeeldingen of filmmateriaal. Hier zal in deze paragraaf niet verder op ingegaan worden, daar dit materiaal per werkvorm, in relatie tot de specifieke lesstof, verschillend is.

9.3 Werkvormen voor het vak levensbeschouwing

9.3.1. Inleiding

Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen algemene werkvormen die in veelal alle schoolvakken gebruikt kunnen worden, mits zij aansluiten bij de methoden van het vak en zo aangewend kunnen worden dat zij betrekking hebben op de inhoud van het vak, en werkvormen voor een specifiek schoolvak waarin de eigen vakinhouden en/of -methoden centraal staan. In deze paragraaf wordt dieper ingegaan op werkvormen die meer specifiek ontwikkeld zijn of gebruikt kunnen worden voor het vak levensbeschouwing. In paragraaf 9.3.2. worden werkvormen besproken die gericht zijn op *learning about religion* en in paragraaf 9.3.3. werkvormen die betrekking hebben op *learning from religion*. Een bijzondere categorie wordt gevormd door de werkvormen die de nadruk leggen op het ontwikkelen van denkvaardigheden (paragraaf 9.3.4.). Ten aanzien van de werkvormen die betrekking hebben op *learning about* of *from religion* kan opgemerkt worden dat twee belangrijke werkvormen, namelijk het werken met religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden[894] (*learning about religion*) en het voeren van een narratieve dialoog (*learning from religion*) nog niet volledig zijn uitgewerkt in de literatuur (paragraaf 9.3.5.). Om deze werkvormen verder vorm te geven, zal in paragraaf 9.3.6. voorgesteld worden om *Cognitive Grammar* toe te passen.

9.3.2. Werkvormen die aansluiten bij *learning about religion*

Bestaande werkvormen die betrekking hebben op *learning about religion* zijn onder andere het beantwoorden van vragen over een bepaalde levensbeschouwing na het lezen van een informatieve tekst of het kijken van een documentaire, het schrijven van een werkstuk of het maken van een collage over bijvoorbeeld de rituelen en/of feesten van een of meerdere religieuze levensbeschouwingen. Met name het beantwoorden van vragen is een veelgebruikte werkvorm. Deze vragen hebben veelal betrekking op teksten die informatie geven of verhalen over een bepaalde levensbeschouwing.

In deze informatieve teksten wordt vaak verwezen naar primaire levensbeschouwelijke teksten, zoals Bijbelteksten, of worden deze aangeboden in de vorm van een samenvatting. De primaire teksten kunnen echter ook zelf gelezen en

894 Hoewel Vermeer spreekt over religieuze (meta)concepten en denkvaardigheden, waarbij het begrip 'religieus' verondersteld dient te worden bij de denkvaardigheden, spreek ik over religieuze (meta) concepten en religieuze denkvaardigheden, om zo deze denkvaardigheden te kunnen onderscheiden van de algemene denkvaardigheden die in paragraaf 8.2 behandeld zijn.

geïnterpreteerd worden door leerlingen, onder meer of minder gestuurde begeleiding van de docent.[895]

In het huidige godsdienstpedagogisch onderzoek wordt benadrukt dat binnen *learning about religion* leerlingen een bepaalde hoeveelheid basiskennis moeten opdoen en daarnaast religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden dienen te leren en ontwikkelen, waarmee zij in staat zijn om specifieke religieuze fenomenen te kunnen interpreteren en erop te kunnen reflecteren (Vermeer, zie ook Erricker).

9.3.3. Werkvormen die aansluiten bij *learning from religion*

Binnen *learning from religion* kunnen werkvormen gebruikt worden waarin leerlingen hun eigen antwoorden op bepaalde levensvragen of hun levensbeschouwing dienen (weer) te geven, zoals het maken van een levensbeschouwelijk paspoort,[896] het schrijven van een levensbeschouwelijk dagboek of het creëren van een levensvisieboek.[897] De eigen levensbeschouwelijke visie verwoorden in gesprek met andere visies kan door middel van de werkvorm 'dialogisch schrijven', toegepast op de interlevensbeschouwelijke dialoog.[898]

Deze werkvormen kunnen als *learning from religion* benoemd worden, daar ze de leerling uitnodigen om diens eigen mening te formuleren. Zij vormen echter geen krachtige vorm van *learning from religion*, aangezien ze niet tot doel hebben dat leerlingen zich laten inspireren door andere levensbeschouwingen in hun zoektocht naar eigen antwoorden.[899]

---

895 Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens, Natascha Kienstra, *Geïnspireerde lessen*: *Vakspecifieke werkvormen voor onderwijs in godsdienst en levensbeschouwing* (Tilburg: Tilburg University, 2017), 30-31. Deze werkvorm vormt een bewerking van de werkvorm 'het lezen van primaire filosofische teksten' die ontwikkeld is door Janneke Huitink in Frank Meester, Maarten Meester, Natascha Kienstra, eds. *Durf te denken!* Amsterdam: Boom Filosofie, 2014.

896 Zie ook: Van Dijk-Groeneboer, Boelens, Kienstra, *Geïnspireerde lessen*, 22. Een concreet voorbeeld is te vinden in Jan de Leeuw, *Standpunt havo/vwo 2* (Budel: Damon, 2010), 7.

897 Het maken van een levensvisieboek staat centraal in de methode *Perspectief*. Zie bijvoorbeeld: https://website.thiememeulenhoff.nl/perspectief/artikelen/docent.html. Geraadpleegd op 5 september 2018.

898 Deze werkvorm is uitgewerkt door Kees Hamers en vormt een bewerking van de filosofische werkvorm 'filosofisch schrijven', zoals deze ontwikkeld is door Marije Altof in Frank Meester, Maarten Meester, Natascha Kienstra, eds. *Durf te denken!* Amsterdam: Boom Filosofie, 2014/2016. Zie: Kees Hamers, "Dialogisch schrijven (levensbeschouwing)," in *Toekomstgericht onderwijs in de maatschappijvakken: Een vakdidactisch perspectief vanuit aardrijkskunde, economie, geschiedenis, levensbeschouwing en maatschappijleer* (red. Tine Béneker, Landelijk Expertisecentrum Mens- en Maatschappijvakken, Enschede: Ipskamp, 2018), 90-91, 97.

899 Bij 'dialogisch schrijven' speelt de visie van de ander weliswaar een rol, maar gaat het erom dat de leerling deze en de eigen visie uiteen kan zetten en aldus kan verstaan. Zie: Hamers, "Dialogisch schrijven (levensbeschouwing)," 97, 99. Bij de werkvorm interreligieus ontmoetingspaspoort, die gebaseerd is op het levensbeschouwelijk paspoort, staat echter dialoog centraal en wordt onder andere gevraagd hoe men vanuit de eigen levensbeschouwelijke traditie kijkt naar andere tradities en hoe men vanuit deze andere tradities de eigen traditie beschouwt. Hierbij is aldus wel sprake van *learning from religion*. Zie: N. Kienstra, M.C.H. van Dijk-Groeneboer, O. Boelens, "An empirical study of interreligious classroom teaching," *REA Annual Meeting 2017 Proceedings: Learning in Encounter*: *Crossroads, Connections, Collaborations* (2017): 237-238. Natascha Kienstra, Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens, "Training for interreligious classroom teaching: an empirical study," *Religious Education* 114, 5 (2019): 598-599.

Er kunnen echter werkvormen onderscheiden worden waarin getracht wordt dit te bereiken. In een levensbeschouwelijk gesprek kan bijvoorbeeld een Bijbelverhaal worden besproken, waarbij de ervaringen uit het Bijbelse verhaal gekoppeld worden aan de ervaringen van de leerlingen.[900] Het gaat hier aldus om een narratieve dialoog, waarbij de visie van de ander wordt gepresenteerd door middel van een Bijbeltekst. In een 'bibliodrama' wordt door een groep van maximaal vijftien leerlingen een Bijbels verhaal nagespeeld, na dit verhaal gelezen te hebben, waardoor men op het spoor komt van de verschillende betekenissen in het verhaal en er een wisselwerking ontstaat tussen de tekst en eigen levensvragen en ervaringen.[901]

Het voeren van een narratieve dialoog wordt door Roebben uitgewerkt in de vorm van bijbeldidactiek. Hierbij wordt uitgegaan van de mystagogisch-communicatieve benadering. Bijbelse verhalen zijn, aldus Roebben, voorbeelden van de grote verhalen die in de hermeneutisch-communicatieve en mystagogisch-communicatieve benadering aangeboden kunnen worden aan leerlingen. Roebben geeft echter aan dat een correlatie tussen de levensvragen van de leerlingen en de antwoorden die in de Bijbelse verhalen op deze vragen gegeven worden, niet vanzelfsprekend is. De leerlingen zijn immers steeds minder vertrouwd met deze traditie. Roebben is echter van mening dat de Bijbelse verhalen nog steeds van waarde kunnen zijn, mits er sprake is van wat Schillebeeckx een 'wederkerig-kritische interrelatie' noemt. Van belang hierbij is dat beide polen, zowel het verhaal van de leerling als het Bijbelverhaal, evenveel gezag hebben en aandacht verdienen en hierdoor elkaar mogen bevragen, elkaar uit mogen dagen en met elkaar mogen botsen. Soms komt het Bijbelse verhaal overeen met het eigen verhaal, maar het kan ook een tegenoverstelde visie presenteren en de leerlingen uitdagen om iets met deze visie te doen binnen de eigen narratieve identiteit.[902]

Dit kan theologisch onderbouwd worden door te stellen, zo geeft Roebben aan, dat de normativiteit van de Bijbel niet ligt in hoe in de Bijbel bepaalde existentiële of sleutelervaringen beschreven zijn. De Bijbel vormt geen objectieve meetlat waarlangs hedendaagse religieuze ervaringen gelegd dienen te worden, maar dient steeds opnieuw geïnterpreteerd te worden.[903]

Als men diep genoeg op een tekst ingaat, zo meent Roebben, doen nieuwe levensvragen en ervaringen zich voor en is er sprake van narthicaal leren. Vanuit Bijbels-hermeneutisch perspectief liggen hier volgens Roebben twee uitdagingen. Allereerst moet men het eigen verhaal kunnen vertellen en hierdoor open komen te staan voor het

900 Van Dijk-Groeneboer, Boelens, Kienstra, *Geïnspireerde lessen*, 18-19.
901 Natascha Kienstra, Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens, "Religious-thinking-through using bibliodrama: An empirical study of student learning in classroom teaching," *Religious Education* (2018): 4. Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens, Natascha Kienstra, "Bibliodrama in de klas: Hoe Bibliodrama leerlingen uitdaagt tot gezamenlijke kennisconstructie," *Narthex* 4 (2016): 63. Van Dijk-Groeneboer, Boelens, Kienstra, *Geïnspireerde lessen*, 5, 9.
902 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 115-119, 134.
903 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 120-121.

geheim van het leven dat doorheen de eigen ervaringen zichtbaar wordt. Ten tweede moet men zich bewust zijn van de gave van het leven en voor datgene wat het gewone leven overstijgt en zich hierdoor durven laten aanspreken. Roebben concludeert dan ook: "Voor elk mens ligt er als het ware een Bijbelwoord klaar om ontdekt en geleefd te worden. Kwestie van het te durven vertrouwen dat het er is en het verhalend durven te beamen. Dit is Bijbel-hermeneutiek op zijn best."[904]

Het interpreteren van het Bijbelse verhaal voor de eigen narratieve identiteit is een hermeneutisch proces dat volgens Roebben niet kan plaatsvinden zonder Bijbeldidactiek, daar de Bijbel veel en soms tegenstrijdige perspectieven biedt en exegeten deze verschillende perspectieven kunnen laten zien. Vervolgens is het aan de lezer om te besluiten welk perspectief en welke existentiële ervaring verder bestudeerd dient te worden in het licht van de Bijbel.[905]

In de dialoog met de ander kan de visie van de ander gerepresenteerd worden door middel van een tekst, maar ook door een concrete ander. Toke Elshof wijst in dit verband op ontmoetingen met gelovige gemeenschappen. Uit haar onderzoek blijkt dat dergelijke ontmoetingen, in de vorm van kloosterweekenden, een vorm van de mystagogisch-communicatieve benadering zijn waarin leerlingen in hun eigen leven transcendentie kunnen ervaren. Dit vond niet alleen plaats op de momenten dat de leerlingen zich konden herkennen in de levenswijze van de ander, maar juist ook op de momenten waarop deze levenswijze voor hen vreemd was. Dit werd bewerkstelligd door het feit dat in de ontmoeting zowel de levenswijze van de leerlingen als die van de betreffende religieuze gemeenschap gerespecteerd werd.[906]

Andere werkvormen zijn het houden van een interview met een gelovige of het bezoeken van een gebedshuis. Dergelijke interviews en excursies kunnen echter, afhankelijk van de opzet ervan, zowel *learning about* als *learning from religion* tot doel hebben.

9.3.4. Werkvormen waarin denkvaardigheden van belang zijn

9.3.4.1. *Thinking through Religious Education*

Door Vermeer wordt het belang van religieuze denkvaardigheden genoemd om de werkelijkheid vanuit de levensbeschouwelijke optiek te bestuderen. Een overzicht van

---

904 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 121, 123-124.
905 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 125-126.
906 Toke Elshof, "Mystagogie in religieuze educatie," *Tijdschrift voor Theologie* 56:1 (2016): 60-61, 67, 68. Er dient echter opgemerkt te worden dat de kloosterweekenden georganiseerd werden voor studenten aan de pabo van Saxion in Deventer en voor studenten van de Karel de Grote Hogeschool in Antwerpen in het kader van het behalen van de bevoegdheid om godsdienstlessen te mogen geven in het katholieke basisonderwijs. De studenten verschillen aldus van de leerlingen bij het vak levensbeschouwing: zij zijn veelal ouder en hebben mogelijk een grotere interesse voor levensbeschouwing en levensbeschouwelijke vraagstukken.

de verschillende algemene denkvaardigheden is aan bod gekomen bij de taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl.

Werkvormen om denkvaardigheden bewust te oefenen (*thinking skills approaches*) zodat leerlingen inzicht krijgen in wat zij denken en hoe zij denken, zijn voor het vak *Religious Education* in Groot-Brittannië ontwikkeld door Vivienne Baumfield en anderen. Uitgangspunt bij deze werkwormen, die worden aangeduid als *thinking through Religious Education*, is dat leerlingen actieve makers van kennis en interpretatiekaders zijn. Leren is een actief proces waarin gezocht wordt naar kennis en structuur. Denkprocessen zijn zowel cognitief als affectief van aard en denkvaardigheden zijn tweeledig: men moet niet alleen in staat zijn om te denken, maar ook weten hoe men dit moet doen. Baumfield geeft aan dat de theorie die achter de *thinking skills approaches* ligt sterk beïnvloed is door het werk van Dewey, met name zijn visie dat men niet direct leert van ervaringen, maar hoe deze ervaringen bemiddeld worden.[907]

Binnen de werkvormen speelt dialoog in de klas een grote rol. Hier is sprake van de invloed van Vygotsky. Vygotsky stelt dat taal voorafgaat aan denken. Denken dient daarom beschouwd te worden als taal die men zich eigen heeft gemaakt. Taal is een cultureel instrument en wordt altijd bemiddeld en denken is daarom een sociale activiteit die leidt tot het ontstaan van een gedeelde betekenis van zaken.[908] Men stelt daarom dat op basis van dialoog in de klas, leerlingen dingen kunnen bereiken die zij alleen niet bereikt zouden hebben. Het gaat hier aldus om de *Zone of Proximal Development* (zie paragraaf 8.2): door samen te werken en elkaar te helpen, kunnen leerlingen hun potentiële leerniveau bereiken.[909] Veel van de werkvormen die Baumfield uitwerkt, behelzen groepswerk in tweetallen of kleine groepen.

Er dient opgemerkt te worden dat de werkvormen betrekking hebben op *learning about religion*: door middel van de verschillende werkvormen en hierin verwerkte denkvaardigheden, vergaren de leerlingen informatie over verschillende levensbeschouwingen.[910] De dialoog in de klas heeft aldus betrekking op het samen

---

907 Vivienne Baumfield, *Thinking Through Religious Education* (Cambridge: Chris Kington, 2002), 2-3. Grondlegger van de *thinking skills approaches* is David Leat met zijn boek D. Leat, *Thinking Through Geography*. Cambridge: Chris Kington, 1998. Andere publicaties zijn onder andere David Leat, "Rolling the Stone Uphill: Teacher development and the implementation of Thinking Skills programmes," pp. 387-403 in *Oxford Review of Education* 25:3 (1999) en David Leat, "Thinking Through the Curriculum," pp. 21-26 in *Pastoral Care in Education* 18:3 (2000). Voor het vak aardrijkskunde is verder verschenen A. Nichols, D. Kinninment, *More Thinking Through Geography*. Cambridge: Chris Kington, 2001. Voor andere schoolvakken is onder andere verschenen P. Fisher, *Thinking Through History*. Cambridge: Chris Kington, 2001 en R. Fisher, *Teaching thinking: philosophical enquiry in the classroom*. London: Bloomsbury Academic, 2014. Binnen Nederland is de *thinking skills* benadering uitgewerkt voor verschillende schoolvakken in Jeroen Imants en Helma Oolbekkink, red. *Leren denken binnen het schoolvak*. Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2009.

908 Vivienne Baumfield, "Democratic RE: Preparing Young People for Citizenship," *British Journal of Religious Education* 25, 3 (2003): 178-179.

909 Baumfield, "Democratic RE: Preparing Young People for Citizenship," 178. Baumfield, *Thinking Through Religious Education*, 4.

910 Ter illustratie zal hier een van de werkvormen kort worden uitgelegd. In *Odd One Out* (welk woord weg) bestuderen leerlingen drie verschillende woorden, begrippen of voorwerpen en dienen zij te

nadenken over en bespreken van de mogelijke antwoorden op de gegeven opdracht en niet op een narratieve dialoog waarin het eigen levensverhaal en dat van de ander in het gesprek worden ingebracht, zoals besproken in paragrafen 7.3.2. en 9.3.2.

9.3.4.2. *Religious-thinking-through*

Natascha Kienstra, Van Dijk-Groeneboer en Olav Boelens zijn, in navolging van Baumfield, van mening dat denkvaardigheden binnen het levensbeschouwelijk onderwijs van belang zijn. In de werkvormen die zij hebben ontwikkeld, waarvan in paragraaf 9.3.3. 'bibliodrama' en 'het lezen van primaire levensbeschouwelijke teksten' kort uiteengezet zijn, worden denkvaardigheden ingebracht, maar wordt, in tegenstelling tot bij Baumfield, getracht verder te gaan dan *learning about religion* en *learning through religion* te bewerkstelligen. Zij duiden de door hun ontwikkelde werkvormen aan als *religious-thinking-through*: religieus doordenken in de klas. In de klas wordt getheologiseerd en worden religieuze elementen, zoals verhalen, fundamenten en rituelen, doordacht. Hierdoor worden de leerlingen volwassen religieuze denkers en gesprekspartners.[911] Ook een narratieve dialoog, zoals deze door Van Dijk-Groeneboer omschreven wordt (zie paragraaf 7.3.2.2.), wordt door Kienstra, Van Dijk-Groeneboer en Boelens omschreven als *religious-thinking-through*.[912]

9.3.5. De narratieve dialoog en werken met religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden als uitgewerkte werkvormen: lacunes, vragen en opmerkingen

Binnen *learning from religion* vormt de narratieve dialoog een belangrijke werkvorm. In paragraaf 9.3.3. is uitgelegd hoe dit vormgegeven kan worden met behulp van een Bijbels verhaal. Roebben merkt hierover op dat het niet gaat om de vraag of binnen het vak godsdienst/levensbeschouwing de religieuze tradities wel of niet vertaald mogen of

---

bepalen welk woord, begrip of voorwerp er niet bij hoort. Leerlingen dienen aldus te bepalen wat de kernmerken van de betreffende begrippen zijn en welke overeenkomsten zij met elkaar hebben, om op die manier te onderscheiden welk begrip een of meerdere overeenkomsten mist. Zo wordt de basis gelegd voor een indeling. Zie: *Thinking Through Religious Education*, 8. Zie voor de Nederlandse vertaling van *Odd One Out*: Harry Havekes, Jan de Vries, Helma Oolbekkink "Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak," in *Leren denken binnen het schoolvak* (red. Jeroen Imants, Helma Oolbekkink, Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2009), 51.

911 Kienstra, Van Dijk-Groeneboer, Boelens, "Religious-thinking-through using bibliodrama," 2. Van Dijk-Groeneboer, Boelens, Kienstra, *Geïnspireerde lessen*, 2. Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels*, 40. Zie voor een omschrijving van *learning through religion*, paragraaf 7.3.1.2. Theologiseren omschrijft Van Dijk-Groeneboer als religieus doordenken. "Het gaat om het ontlokken van theologische uitlatingen gebaseerd op menselijke ervaringen en gekoppeld aan tradities. (…) kan de docent met scholieren een echte dialoog aangaan. De docent kan met hen theologiseren door het verhaal van eenieder te verbinden aan grote verhalen en zo samen zoeken naar religieuze kernwaarden en diepste wortels. Hierdoor kunnen alle deelnemers zichzelf steviger verankeren en elkaar meer respecteren." Zie: Van Dijk-Groeneboer, *Leren en leven vanuit je wortels*, 43-44.

912 Kienstra, Van Dijk-Groeneboer, Boelens, "An empirical study of interreligious classroom teaching," 236. Kienstra, Van Dijk-Groeneboer, Boelens, "Training for interreligious classroom teaching: an empirical study," 597.

moeten worden om aan te sluiten bij de leefwereld van de leerlingen, maar "of men in staat is om de communicatievormen van die tradities zo aan te wenden dat zij jongeren in beweging brengen om hun leven te verdiepen en de zin ervan te ontdekken". Hierbij zal ook gekeken moeten worden naar de eigen communicatievormen van de leerlingen, zo stelt Roebben.[913] De communicatievormen uit de tradities zijn onder andere rituelen, symbolen en verhalen, zoals de Bijbelse verhalen. Roebben wijst hier op het gegeven dat deze Bijbelse verhalen schriftelijk weergegeven zijn in formele taal waarin sprake kan zijn van een 'traag' tempo,[914] terwijl jongeren ten eerste gewend zijn aan snellere en vluchtigere communicatievormen, veel communicatie een meer informeel karakter kent en naast taal ook gebruikgemaakt wordt van muziek, afbeeldingen en bewegende beelden. Te denken valt bijvoorbeeld aan snelle communicatie via de smartphone door middel van *Snapchat* of *WhatsApp*, waarbij naast taal ook gebruik wordt gemaakt van *emoticons*, (bewerkte) foto's en filmpjes, het (interactief) spelen van videogames, het kijken van filmpjes van vloggers op *YouTube*, het bijhouden van een eigen *Instagram*-account en/of het volgen van de accounts van anderen en het kijken van series via streamingsdiensten. Of leerlingen in beweging kunnen komen als zij een (primaire) tekst lezen, zoals een Bijbeltekst, is aldus een belangrijke vraag. Er dient aldus verder onderzocht te worden hoe een Bijbels verhaal het beste aan leerlingen gepresenteerd kan worden. Tevens dient opgemerkt te worden dat als er gekeken dient te worden naar de communicatievormen van jongeren om wijze lessen uit religieuze tradities over te dragen, het toch gaat om een vertaling van deze wijze lessen en de vraag hoe dit mogelijk is wel degelijk van belang is. De vraag van Roebben is aldus niet volledig.

Ten aanzien van de verwerving en het vervolgens kunnen toepassen van religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden binnen *learning about religion* kan gesteld worden dat er (nog) geen consensus is welke basiskennis, concepten en denkvaardigheden noodzakelijkerwijs behandeld dienen te worden en welke meer optioneel zijn. De keuze hiervoor ligt op dit moment bij de docent. Tevens is nog niet volledig uitgewerkt hoe deze concepten en denkvaardigheden aangeboden kunnen worden aan leerlingen. Vermeer werkt dit niet uit; Erricker gebruikt de *methodology for conceptual enquiry* waarin concepten onderzocht worden. De fases binnen deze methodologie zijn het communiceren en rechtvaardigen van de eigen visie ten aanzien van bepaalde concepten, het toepassen van dit eigen antwoord op situaties in het eigen leven en daarbuiten, het onderzoeken van religieuze en menselijke ervaringen door middel van belangrijke concepten, het toepassen van de concepten in andere contexten en het evalueren van ieder concept. Deze fases volgen cyclisch op elkaar. Het startpunt ligt bij communicatie of onderzoek, afhankelijk van wat een leerling reeds weet van

913 Roebben, *Inclusieve godsdienstpedagogiek*, 40.
914 In Gen. 1:1-2:3 is bijvoorbeeld sprake van een traag tempo als gevolg van de herhalingen die in de tekst opgenomen zijn, zoals de frase 'en het werd avond en het werd morgen' die steeds volgt op de beschrijving van de scheppingsdaden van God op één dag.

het concept of van de concepten die in de les centraal staan.[915] In de voorbeelden van lesopzetten die Erricker geeft, wordt echter in sommige gevallen verondersteld dat de leerlingen al bekend zijn met de basiselementen van het concept of wordt een concept door een docent uitgelegd aan de leerlingen. Er wordt onvoldoende uitgewerkt hoe leerlingen zelf de beginselen van een concept kunnen verwerven, om vervolgens vanaf de communicatie- of onderzoeksfase verder met het concept aan de slag te gaan.[916]

Door middel van de *thinking skills* werkvorm 'welk woord weg' kan er door de leerlingen zelf actief met concepten gewerkt worden: in deze werkvorm dienen zij te bepalen welk concept niet in het rijtje van concepten thuishoort. Een concept kan door leerlingen omschreven worden door middel van de werkvorm 'taboe/verboden te zeggen', waarbij zij bepaalde woorden die te maken hebben met het betreffende concept, niet mogen gebruiken. Klasgenoten dienen te raden welk concept omschreven wordt.[917] Voor beide werkvormen geldt dat de concepten al volledig of gedeeltelijk bekend dienen te zijn bij de leerlingen en aldus niet ingezet kunnen worden als de leerlingen de betekenis van een bepaald concept dienen te verwerven.

Er kan geconcludeerd worden dat zowel ten aanzien van het werken met religieuze concepten en religieuze denkvaardigheden als het voeren van een narratieve dialoog, een aantal onderzoeksvragen gesteld kunnen worden en het beide (nog) geen volledig uitwerkte werkvormen zijn.

9.3.6. Didactische mogelijkheden van *Cognitive Grammar*

9.3.6.1. Korte uiteenzetting van *Cognitive Grammar*

De beginselen van *Cognitive Grammar* zijn behandeld in hoofdstuk 1. Hieronder volgt een samenvatting van de belangrijkste elementen.[918]

Cognitive Grammar vormt een eigen taaltheorie binnen het veld van *Cognitive Linguistics*, een geheel van benaderingswijzen om taal te bestuderen. Binnen al deze

---

915 Erricker, *Religious Education*, 82-83, 87.

916 Dit is ook het geval wanneer er gestart wordt met de fase van communicatie als de leerling eerst meer te weten moeten komen over het concept door er eerst over na te denken binnen de eigen context. Om bijvoorbeeld het concept samsara te onderzoeken, wordt aan leerlingen de vraag voorgelegd of samsara een geschikt begrip is om het idee van verandering te verklaren. Er wordt eerst, in de fase van communicatie, nagedacht over veranderingen in het eigen leven, om vervolgens in de onderzoeksfase het concept samsara in relatie tot verandering te onderzoeken aan de hand van verzen uit de *Upanishads*. Opmerkelijk is echter dat Erricker stelt dat deze verzen geanalyseerd worden om vast te kunnen stellen hoe verandering een rol speelt in het concept samsara. Hoe leerlingen echter weten wat het begrip samsara betekent, wordt niet uiteengezet. Zie: Erricker, *Religious Education*, 87, 102-103.

917 Havekes, De Vries, Oolbekkink, "Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak," 46-47.

918 Dit overzicht met daarin de keuze voor bepaalde elementen van *Cognitive Grammar* is hier opgenomen ten dienste van het inzichtelijk maken van de didactische waarde van *Cognitive Grammar* voor het levensbeschouwelijk onderwijs. Voor een volledig overzicht van wat *Cognitive Grammar* is en hoe dit gebruikt kan worden binnen de exegese, verwijs ik graag naar hoofdstuk 1 waarin *Cognitive Grammar* uiteen is gezet, naar de hoofdstukken 4 tot en met 9 waarin het is toegepast op de Masoretische Tekst en naar de hoofdstukken 11 en 12 waarin het is toegepast op Kolossenzen.

benaderingswijzen wordt taal beschouwd als deel van het kenvermogen van de mens. Onze interactie met en in de wereld waarin we leven, vindt plaats op basis van de informatiestructuren in ons denkvermogen. Taal speelt hierbij een belangrijke rol: taal zorgt ervoor dat de informatie die we ontvangen, geordend, verwerkt en geduid wordt. Een taal kan aldus niet los gezien worden van de wereld waarin deze gebruikt wordt en hoe deze wereld geïnterpreteerd wordt door de taalgebruikers. In een taal is als gevolg alle kennis van de taalgebruikers over hun leefwereld opgenomen. Als we kennis hebben over een taal, wil dit zeggen dat we niet slechts letterlijk kennis over die taal bezitten, maar tevens kennis over de leefwereld zoals deze bemiddeld wordt in die taal. Deze kennis is nooit objectief; er is altijd sprake van een bepaalde interpretatie van de taalgebruiker.

De basisveronderstelling van *Cognitive Grammar* is dat taal een symbolisch systeem is. Ieder woord binnen een taal is op dezelfde manier opgebouwd, namelijk bestaande uit een fonologische structuur, een semantische structuur en een symbolische relatie tussen beide. De fonologische structuur is het aspect van een woord dat betrekking heeft op de klanken van een taal én op de tekens waarmee een taal zichtbaar gemaakt wordt. De semantische structuur verwijst naar de betekenis van een woord. De verbindingen tussen fonologische en semantische structuren worden als symbolisch beschouwd, omdat ze bestaan op basis van conventie en hierdoor arbitrair zijn. Taal wordt aldus niet beschouwd als een autonoom fenomeen, maar als een dynamisch systeem dat alleen bestaat op basis van gebruik ervan in een bepaalde context. De semantische structuur verwijst niet naar een entiteit in de 'echte' wereld, maar dient begrepen te worden als een mentale entiteit of concept. Het is een principe om te categoriseren. Dit geldt eveneens voor de fonologische structuur en de symbolische relatie.

Een woord vormt aldus een concept en de betekenis ervan wordt bepaald door hoe de taalgebruiker zich dit concept voorstelt. Om deze concepten te onderzoeken, wordt binnen *Cognitive Grammar* gebruikgemaakt van de basisnoties profiel, basis en domein. Bij elk woord kunnen een profiel, een basis en één of meer domeinen onderscheiden worden. Het profiel is datgene wat geprofileerd wordt ten opzichte van een bepaalde basis en is op dat moment het belangrijkste aspect. Dit aspect kan echter alleen begrepen worden ten opzichte van de basis; de conceptuele inhoud die noodzakelijk betrokken is op de expressie. Beide elementen samen zijn nodig om de betekenis van het woord te begrijpen: een concept bestaat uit kennis over het profiel afgezet tegen de basis.[919]

919 Bij het woord 'eiland' bijvoorbeeld, vormt het begrip 'land' het profiel en 'water' de basis. Het woord verwijst naar het land, maar dat het land omgegeven is door water, is een intrinsiek deel van het concept. Bij een ov-chipcard is het plastic kaartje datgene wat geprofileerd wordt, maar dit kan alleen begrepen worden ten opzichte van de basis 'reizen'.

Naast een profiel en een basis kent een woord een of meerdere domeinen. Een domein kan beschouwd worden als de meer algemene achtergrondkennis die de context vormt waartegen de conceptualisering plaatsvindt. Vaak spelen er meerdere domeinen een rol, die elkaar eerder overlappen dan strikt gescheiden van elkaar zijn.[920] Een geheel van domeinen die zo volledig mogelijk de context vormt van een woord of woordgroep, wordt *matrix* genoemd. Om de betekenis van een woord te begrijpen, moet er gekeken worden naar deze *matrix* in relatie tot het profiel en de basis die onderscheiden kunnen worden.

In paragraaf 8.2 zijn in relatie tot het constructivisme Vygotsky en Piaget genoemd. Piaget is een van de inspirators van de cognitieve psychologie; voor de cognitieve linguïstiek geldt dit voor Chomsky.[921] Als we de uitgangspunten van het constructivisme bekijken, kunnen er overeenkomsten gevonden worden met *Cognitive Linguistics*. Zo sluit Vygotsky's theorie over de rol van taal in het denken aan bij wat binnen *Cognitive Linguistics* over taal en het denkvermogen gesteld wordt. Dat taal deel van het kenvermogen is en structuur geeft aan de informatie die wij ontvangen (categorisering) wil immers zeggen dat taal aan het denken voorafgaat; het maakt denken mogelijk. Tevens wordt er zowel door Vygotsky als binnen *Cognitive Linguistics* op gewezen dat taal niet los gezien kan worden van de gebruikers en de wereld waarin deze taalgebruikers leven, waardoor taal – in de woorden van Vygotsky – een cultureel instrument is en denken een sociale activiteit vormt.

9.3.6.2. *Cognitive Grammar* in relatie tot *learning about* en *from religion*

Zowel bij het kunnen lezen en interpreteren van het levensverhaal van de ander, ten dienste van een narratieve dialoog, als bij het leren werken met religieuze (meta) concepten, stel ik in deze studie voor om *Cognitive Grammar* aan te wenden als methode.

Binnen de cognitieve benadering wordt gesteld dat een taal altijd gebruikt wordt door een specifieke groep mensen die in een bepaalde werkelijkheid leeft en deze werkelijkheid op een bepaalde manier ervaart en interpreteert. Dit heeft tot gevolg dat de betekenis van een woord niet overeenkomt met een bepaalde situatie in de wereld, maar hoe deze situatie begrepen wordt door de taalgebruikers. Wij realiseren ons dat echter niet altijd en zijn geneigd woorden en teksten te interpreteren vanuit onze visie op basis van onze werkelijkheid, die niet volledig overeen hoeft te komen met de visie van de daadwerkelijke gebruiker van het woord. *Cognitive Grammar* maakt ons hier echter bewust van en geeft ons handvatten om de betekenis van woorden

920 Domeinen bij de ov-chipcard zijn bijvoorbeeld 'openbaar vervoer', 'betaalverkeer', 'veiligheid' en 'moderne technologie'.

921 Van der Veen en Van der Wal, *Van leertheorie naar onderwijspraktijk*, 121. Taylor geeft aan dat Chomsky aan de basis staat van de cognitieve linguïstiek en behandelt daarom diens uitgangspunten voorafgaand aan zijn beschrijving van *Cognitive Linguistics*. Zie: Taylor, *Cognitive Grammar*, 6-8.

beter te kunnen onderzoeken. Als deze inzichten worden toegepast binnen het levensbeschouwelijk onderwijs, kunnen woorden en de teksten waarin deze woorden gebruikt worden verder inzichtelijk gemaakt worden voor en door leerlingen, zodat zij de teksten beter begrijpen.

Om de betekenissen van bepaalde woorden in de tekst op het spoor te komen, kan gebruik worden gemaakt van de basisnoties profiel, basis en domein zoals deze in deze studie zijn toegepast, of kan – mocht het werken met deze basisnoties te complex zijn voor leerlingen – meer algemeen gewerkt worden met het uitgangspunt dat de betekenis van een woord bepaald wordt door hoe de gebruikers van dit woord, het woord begrijpen. Het kan hier gaan om teksten die binnen *learning about religion* aan de leerlingen worden voorgelegd, maar zeer zeker ook om (Bijbelse) teksten waar leerlingen zich in het kader van de narratieve dialoog toe moeten verhouden. Dit is immers pas mogelijk op het moment dat de tekst inhoudelijk begrepen wordt.

Deze woorden kunnen religieuze concepten weergeven waarvan de betekenis of het gebruik door de leerlingen zelf kan worden vastgesteld. Hierdoor is reeds in de verwervingsfase sprake van een activerende didactiek, en niet alleen op het moment dat leerlingen een reeds geleerd concept toepassen in andere contexten.

Als de betekenissen van woorden die voor leerlingen vreemd aandoen, alsmede situaties en gebeurtenissen in de verhalen, beter uitgelegd kunnen worden door te verwijzen naar de historische en maatschappelijke context waarin zij functioneren, kan dit tevens de vreemdheid die leerlingen mogelijk ervaren als zij een tekst lezen, verminderen. Hierdoor stellen zij zich mogelijk eerder open voor een bepaalde tekst als deze de gesprekspartner vormt in een narratieve dialoog.

Als de narratieve dialoog de vorm heeft van een dialoog met een concrete ander – in plaats van met een tekst – kan het uitgangspunt van *Cognitive Grammar* op eenzelfde manier worden toegepast. Dat de ander daadwerkelijk een ander is, met een andere visie of levensbeschouwing, wil immers zeggen dat hij anders naar de werkelijkheid kijkt en er een andere betekenis aan geeft. Dit besef kan leiden tot meer begrip voor (het verhaal van) de ander.

Dat *Cognitive Grammar* leerlingen bewust kan maken van het feit dat zij een woord of verhaal interpreteren vanuit hun eigen context die niet overeen hoeft te komen met de oorspronkelijke context, heeft tot gevolg dat zij een belangrijke religieuze denkvaardigheid verwerven, namelijk het principe van hermeneutiek. *Cognitive Grammar* kan leerlingen ervan bewust maken dat als zij Bijbelse teksten bestuderen, zij automatisch kijken vanuit hun horizon, die gevormd wordt door de werkelijkheid waarin zij leven. De Bijbelse tekst is echter een weergave van de interpretatie van de schrijver van de werkelijkheid waarin hij leefde en er is dus van een andere horizon sprake. De religieuze denkvaardigheid houdt in dat de leerling zowel de eigen horizon als die van de tekst begrijpt en kan beschrijven, kan aangeven wat vreemd voor hem is in de tekst

en waarom dit voor hem vreemd is en wat het – in het licht van de tekst en de context ervan – kan betekenen. Tevens kan hem gevraagd worden om het vreemde te vertalen naar de eigen of een andere context. De tekst wordt aldus in zijn eigenheid begrepen, maar tegelijkertijd is er aandacht voor de positie van de leerling. Hierdoor wordt er een brug geslagen tussen de tekst en de leerling en wordt de tekst voor hem minder vreemd. Dit levert niet alleen een betere begripsvorming op (*learning about religion*), maar ook meer openheid voor de andere positie (*learning from religion*). Uiteraard hoeft deze denkvaardigheid niet alleen te worden toegepast bij het lezen van Bijbelse teksten, maar kan ze ook bij andere primaire teksten van verschillende religieuze levensbeschouwingen of bij het bestuderen van andere communicatievormen, zoals rituelen en symbolen, worden toegepast.

De inzichten uit *Cognitive Grammar* kunnen aldus beschouwd worden als hermeneutische principes of fundamenten die ingezet kunnen worden ter ondersteuning van het begrijpen van (teksten van) levensbeschouwingen, het werken met religieuze (meta)concepten (*learning about religion*) en het voeren van een narratieve dialoog (*learning from religion*).

10. De rol van de docent

De docent heeft tijdens en rondom zijn lessen verschillende taken te vervullen. In deze studie wordt, daar het gericht is op het ontwikkelen van lesmateriaal, gekeken wat de rol van de docent is bij het gebruik van dit materiaal in de klas.[922] Binnen de constructivistische kijk op onderwijs begeleidt de docent de leerlingen in hun leerproces. In deze begeleiding is *scaffolding* van belang.

In paragraaf 8.2 is reeds gesproken over *scaffolding*. *Scaffolding* heeft drie kenmerken, waarvan er reeds twee genoemd zijn in de zojuist genoemde paragraaf. Allereerst dient de geboden hulp aan te sluiten bij het niveau van de leerling. Ten tweede dient de hulp tijdelijk te zijn. De docent neemt, ten derde, voor korte tijd delen van de taak die de leerling moet uitvoeren over, maar geeft zodra dit mogelijk is de verantwoordelijkheid weer terug aan de leerling.[923]

Scaffolding wordt op verschillende manieren omschreven en gedefinieerd. In deze studie wordt, in navolging van Janneke van de Pol, Monique Volman en Jos Beishuizen, de omschrijving gevolgd die aansluit bij de ideeën van Vygotsky. Dit wil zeggen dat *scaffolding* erop gericht is dat, door de geboden hulp, de leerling een niveau bereikt dat hij zonder deze hulp mogelijk niet bereikt zou hebben (*Zone of Proximal Development*). Ten tweede kan *scaffolding* alleen plaatsvinden in interactie tussen

922 Uiteraard is hierbij een goed klassenmanagement van belang, maar dit thema ligt buiten deze studie.
923 Van de Pol, Volman, Beishuizen, “Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction”, 46.

leerling en docent, daar leren eerst plaats vindt op sociaal en vervolgens op individueel niveau.[924]

Scaffolding kan vorm krijgen door middel van voortdurend diagnosticeren wat de leerling kan en weet én door hem tijdens de leertaak te ondersteunen door middel van verschillende strategieën. Deze twee vormen worden vaak los van elkaar gezien, maar dienen met elkaar gecombineerd te worden. Dit is mogelijk door eerst informatie te verzamelen; bijvoorbeeld door het stellen van vragen aan de leerling over wat hij al weet en welke strategieën hij kent om de taak die hij moet volbrengen aan te pakken. De docent vat de informatie die hij ontvangen heeft van de leerling samen en legt dit ter controle voor aan de leerling. Als de leerling bevestigt dat dit juist is, kan de daadwerkelijke ondersteuning plaatsvinden. Door dit model te volgen, is de docent zich continu bewust van wat de leerling reeds weet, waardoor hij hulp kan bieden op het juiste niveau (het eerste kenmerk van *scaffolding*).[925] Bovendien wordt in dit model zichtbaar dat *scaffolding* bestaat uit interactie tussen leerling en docent.

Er zijn verschillende ondersteuningsstrategieën die een docent kan inzetten. Door Van de Pol, Volman en Beishuizen worden er zes genoemd. Een docent kan de leerling instrueren zodat deze weet wat hij moet doen en hoe hij dit moet doen. Het geven van uitleg is erop gericht dat een leerling weet hoe en waarom hij iets moet doen. Bij het geven van feedback, evalueert de docent het handelen van de leerling. Hij kan echter ook aanwijzingen of tips geven. Een andere mogelijkheid is het stellen van vragen aan de leerling, waardoor er een denkproces op gang komt. Tenslotte kan ook bepaald gewenst gedrag worden voorgedaan.[926]

In paragaaf 9.1 is gesproken over leeractiviteiten. Als de docent de leeractiviteiten van de leerlingen overneemt, is sprake van strakke externe sturing. Bij losse externe sturing daarentegen wordt gemeend dat leerlingen gemotiveerd en zelfstandig genoeg zijn om zelf de juiste leeractiviteiten te ontplooien. Ondersteuning van de docent is niet nodig. In deze studie wordt echter uitgegaan van een tussenpositie, die benoemd kan worden als gedeelde sturing. De verantwoordelijkheid wordt verdeeld over leerling en de onderwijzende instantie (de docent, maar ook een lesboek of ander materiaal) en leerlingen worden gemotiveerd en geholpen bij het uitvoeren van leeractiviteiten.[927]

---

924 Janneke van de Pol, Monique Volman, Jos Beishuizen, “Scaffolding in Teacher-Student Interaction: A Decade of Research,” *Educational Psychologie Review* 22 (2010): 272-274. Van de Pol, Volman en Beishuizen maken gebruik van de omschrijving van *scaffolding* door Stone.

925 Van de Pol, Volman, Beishuizen, “Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction”, 47.

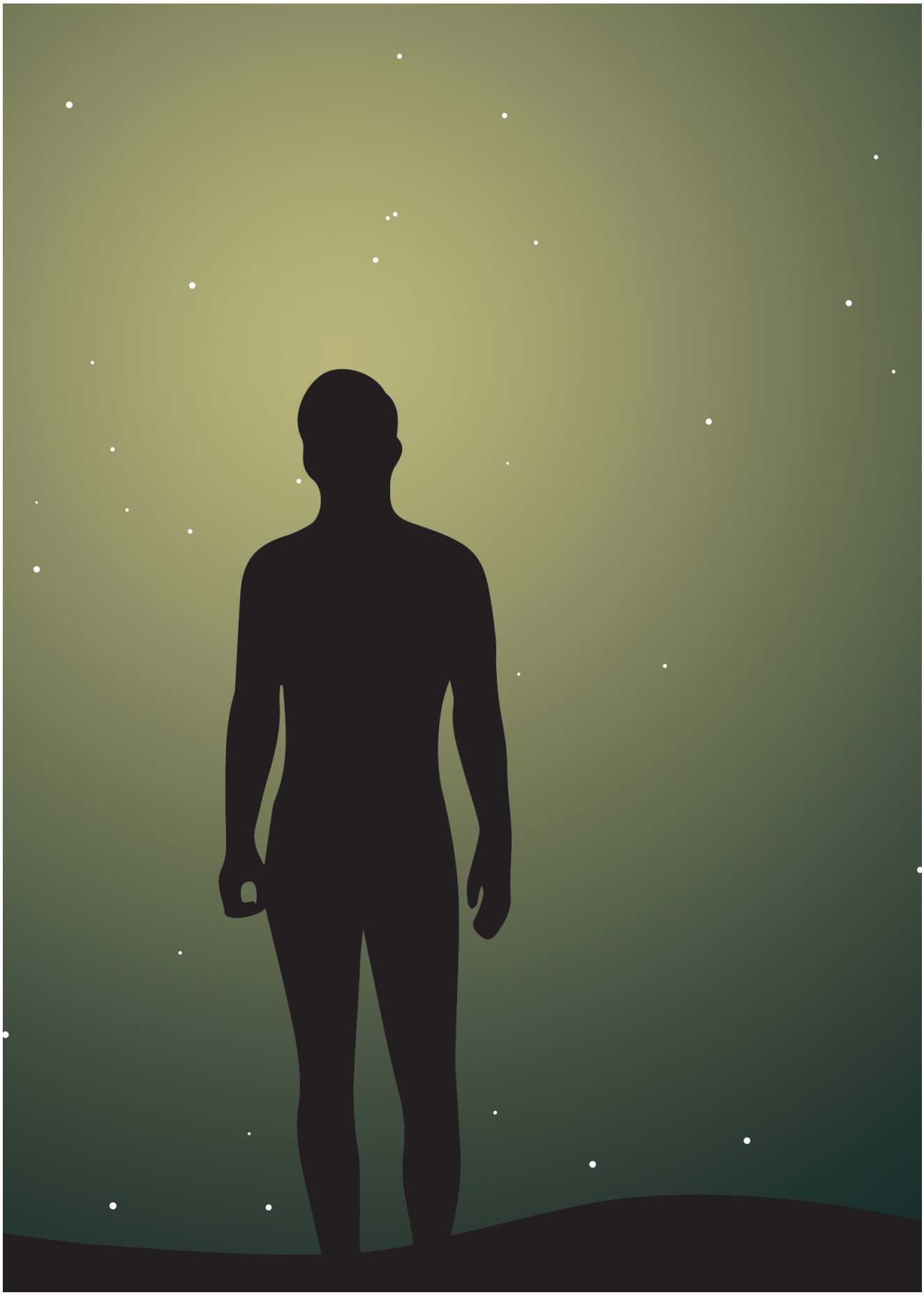
926 Van de Pol, Volman, Beishuizen, “Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction”, 51. Van de Pol, Volman, Beishuizen, “Scaffolding in Teacher-Student Interaction,” 277. Kienstra, Van Dijk-Groeneboer, Boelens, “Religious-thinking-through using bibliodrama,” 3-4.

927 Jules M. Pieters en Lieven Verschaffel, “Beïnvloeden van leerprocessen,” in *Onderwijskunde*: *Een kennisbasis voor professionals* (red. Nico Verloop en Joost Lowyck, Groningen/Houten: Noordhoff, 2009), 262-264. Bij deze vormen van sturing wordt sturing gezien als een ondersteunend element van leerprocessen. Sturing kan echter ook inhoudelijk bijdragen aan het leerproces, bijvoorbeeld bij de werkvorm klassengesprek of -discussie. Bij deze werkvorm is gedeelde sturing niet per definitie het meest geschikt. Uit een analyse van vijf klassendiscussies over thema’s in het kader van burgerschap,

Deze hulp kan geboden worden middels *scaffolding*, zo is in het voorafgaande aan bod gekomen.

---

die ook binnen het vak levensbeschouwing gevoerd zouden kunnen worden, blijkt dat bij een dergelijke discussie inhoudelijke sturing van de docent ertoe leidt dat de discussie inhoudelijk beter is en dat er meer leerlingen participeren in de discussie. Door de inbreng van de docent, die bijvoorbeeld kan bestaan uit het binnenbrengen van andere gezichtspunten en het stellen van kritische vragen, is er echter minder ruimte voor de eigen visies van de leerlingen en de mogelijkheid dat leerlingen op elkaar reageren. Dit kan bereikt worden als de leerlingen zelf de discussie voeren en de docent alleen het proces begeleidt. Deze vorm van sturing kan echter ten koste gaan van de inhoud van de discussie en tot gevolg hebben dat enkele leerlingen participeren in de discussie en de overige leerlingen hun interesse verliezen. De laatste vorm van sturing is het meest geschikt als het doel van de discussie is om leerlingen te leren hoe ze kunnen participeren in een discussie, terwijl de eerste vorm het meest passend is als de discussie gericht is op het ontwikkelen van denkvaardigheden en kritisch denken. Zie: Jaap Schuitema, Hester Radstake, Janneke van de Pol, Wiel Veugelers, "Guiding classroom discussions for democratic citizenship education," *Educational Studies* (2017): 2- 3, 7-9, 22-24.



Hoofdstuk 14

Ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing en de ontwikkeling van lesmateriaal over Genesis 1:1-2:3 op basis van deze principes

1. Inleiding

Dit hoofdstuk valt uiteen in twee gedeeltes. In het eerst gedeelte wordt uiteengezet wat ontwerpprincipes zijn en worden vier ontwerpprincipes geïntroduceerd voor het vak levensbeschouwing (de paragrafen 2 en 3). In het tweede gedeelte worden deze principes vertaald naar de praktijk en op basis hiervan wordt lesmateriaal ontwikkeld waarin Gen. 1:1-2:3 en de door mij door middel van *Cognitive Grammar* vastgestelde betekenis van de verzen 26-27 centraal staan (de paragrafen 4 en 5). Deze lessenserie zal op kleinschalig niveau worden uitgevoerd. Dit wordt beschreven in het volgende hoofdstuk. Het doel van de ontwikkeling van de ontwerpprincipes en de concrete uitwerking hiervan in een lessenserie is tweeledig, namelijk een kleine bijdrage leveren aan de discussie over de wijze waarop het vak ingericht kan worden én bestuderen of en hoe, op basis van de ontwerpprincipes, de dagelijkse lespraktijk aangevuld of verbeterd kan worden.

2. Wat zijn ontwerpprincipes?

Het maken van ontwerpprincipes is een vorm van ontwerponderzoek zoals dat onder andere door Van den Akker is ontwikkeld. Dergelijk ontwerponderzoek kan omschreven worden als de systematische studie waarin interventies in het onderwijs om probleemsituaties op te lossen – die bijvoorbeeld te maken hebben met onderwijsprogramma's – ontworpen, ontwikkeld en geëvalueerd worden. Het proces om binnen ontwerponderzoek tot een ontwerp te komen, is cyclisch van aard: de verschillende fasen van het proces, te weten analyse, ontwerp, evaluatie en revisie, worden herhaald totdat de oplossing voldoende is gerealiseerd. Het ontwerp dat gemaakt wordt, is ten minste gedeeltelijk gebaseerd op een conceptueel *framework* en theoretische veronderstellingen, die in de analysefase zijn bestudeerd. De evaluatie van het ontwerp draagt vervolgens bij tot een verdere vorming van de theorie. Een dergelijke interventie of ontwerp kan verschillend worden aangeduid; Van den Akker spreekt over ontwerpprincipes. Van den Akker stelt dat ontwerpprincipes heuristische uitspraken zijn en hij omschrijft deze als volgt: als je een interventie X wilt ontwerpen met als doel of functie Y in context Z, dan dient deze interventie te voldoen aan de karakteristieken A, B en C en te verlopen via de procedures K, L en M op basis van de argumenten P, Q en R.[928]

Uit de in het vorige hoofdstuk besproken (godsdienst)pedagogische en (vak) didactische principes kunnen ontwerpprincipes worden afgeleid die gebruikt kunnen worden bij het ontwerpen van concrete lessen binnen het vak levensbeschouwing. Deze ontwerpprincipes kunnen beschouwd worden als richtlijnen: bij het maken van

928 Van den Akker, "Curriculum Design Research," 37, 43, 45. Tjeerd Pomp, "Educational Design Research: an Introduction," in *An Introduction to Educational Design Research* (eds. Tjeerd Pomp en Nienke Nieveen, Enschede: SLO, 2009), 9, 13, 15, 17, 19-20. McKenney, Nieveen, Van den Akker, "Design research from a curriculum perspective," 72-73.

een concrete les kan gekeken worden of recht wordt gedaan aan deze principes of enkele daarvan, zodat de kans dat de les recht doet aan wat het vak levensbeschouwing beoogt en de leerlingen leren of gevormd worden, vergroot wordt.[929] Dit wil zeggen dat het begrip ontwerpprincipe iets anders gedefinieerd wordt dan door Van den Akker. De principes hoeven geen probleemsituaties op te lossen, maar kunnen beschouwd worden als beginselen en betrekking hebben op aspecten die reeds met succes worden toegepast binnen het levensbeschouwelijk onderwijs. Daar het uitproberen van het lesmateriaal dat op basis van de ontwerpprincipes ontwikkeld wordt, het sluitstuk vormt van de gehele studie, worden de ontwerpprincipes zelf niet getoetst, maar zal er kort op de principes gereflecteerd worden naar aanleiding van de gegeven lessen.

De ontwerpprincipes sluiten aan bij verschillende elementen van het curriculair spinnenweb en worden in volgorde van de beschrijving van het spinnenweb in paragraaf 2 van hoofdstuk 13 gepresenteerd. In de principes wordt een constructivistische kijk op onderwijs, waarin een activerende didactiek centraal staat, verondersteld.

3. Vier ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing

3.1 Het eerste ontwerpprincipe: twee belangrijke benaderingen

In paragraaf 7.2 is uiteengezet dat *learning about* en *from religion* goed aansluiten bij wat het vak beoogt, maar beide niet het ideale model vormen: zij sluiten aan bij twee verschillende aspecten van het vak. *Learning about religion* heeft betrekking op het presenteren van de verschillende denksystemen die antwoord geven op levensvragen en de zin-vraag, terwijl *learning from religion* bijdraagt aan het uitgangspunt dat leerlingen nadenken over hun eigen antwoorden op dergelijke vragen.

Deze constatering leidt tot het eerste ontwerpprincipe, dat betrekking heeft op de doelstellingen van het vak. Afhankelijk van wat de doelstellingen zijn van de betreffende les of lessenserie, dient besloten te worden of de focus ligt op *learning about* of *from religion* of op beide. Dit kan beargumenteerd worden door te verwijzen naar datgene wat beide benaderingen bijdragen aan de ontwikkeling van de leerling. *Learning about religion* leidt ertoe dat leerlingen meer kennis hebben van de wereld waarin wij leven, wat kan leiden tot begrip en respect voor de ander. De eigen persoonlijke ontwikkeling van de leerling en hem weerbaar maken voor de momenten

929 Zie ook: Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas," 22-23, 139. In haar onderzoek formuleert Kienstra op basis van wetenschappelijke literatuur op filosofisch en onderwijskundig gebied, aangevuld met empirisch onderzoek, ontwerpprincipes die effectief filosoferen tijdens lessen filosofie beogen te stimuleren. Ik heb voorafgaand aan het opstellen van de ontwerpprincipes echter geen empirisch onderzoek verricht. Ik geef hier bewust aan dat de ontwerpprincipes bijdragen aan de vergroting van de kans dat het beoogde doel behaald wordt, daar het resultaat van een les niet van tevoren vastligt en het verloop van een les en hoe deze les ontvangen wordt door de leerlingen, door veel aspecten beïnvloed kunnen worden. In dit kader kan bijvoorbeeld verwezen worden naar het begrip *collateral learning* van Dewey. Zie: Bakker, "Levensbeschouwelijk leren ín de beginsituatie van de leerling," 107.

dat existentiële ervaringen zich voordoen en levensvragen gesteld worden, staat centraal bij *learning from religion*.

Aandachtspunt is dat *learning from religion* niet plaats kan vinden zonder dat de leerlingen (basis)kennis hebben van bepaalde levensbeschouwingen en/of specifieke antwoorden op levensvragen. Daarnaast dient *religion* hier in een brede betekenis gebruikt te worden: het betreft iedere levensbeschouwing of visie die aan bod kan komen binnen de lessen levensbeschouwing en als zodanig antwoorden tracht te geven op de zin-vraag of specifieke levensvragen hierbinnen (*learning about religion*) en ten opzichte waarvan de leerlingen zich kunnen verhouden in het kader van *learning from religion*.

Roebben geeft aan dat *learning about* en *from religion* mogelijk is vanuit de hermeneutisch-communicatieve benadering door aan leerlingen de levensverhalen van anderen aan te bieden. Op dat moment is er ruimte voor de mystagogisch-communicatieve benadering, waarbij de leerling niet alleen waarneemt welke levensvraag of existentiële ervaring in het verhaal van belang is (de hermeneutisch-communicatieve benadering), maar tevens de eigen ziel geraakt wordt en de leerling ervaringen opdoet die het gewone leerproces overstijgen.

Als men deze spirituele ervaringen met andere leerlingen kan delen, is sprake van *learning in presence of the other*. Het is echter de vraag of en hoe dit bereikt kan worden, zo geeft Roebben aan. Roebben staat hier een vorm van levensbeschouwing voor die verder reikt dan *learning from religion* en veel vraagt van docent en leerlingen, onder andere op het punt van engagement. Het opdoen van spirituele ervaringen gaat immers verder dan het openstaan voor de betekenis van het verhaal van de ander voor het eigen levensverhaal. Wil en kan een leerling dat wel binnen de beperkte tijd en ruimte van de lessen levensbeschouwing en hoe kan dit didactisch georganiseerd worden? Daarnaast kan de fundamentele vraag gesteld worden of levensbeschouwelijk onderwijs binnen de huidige context van samenleving en onderwijsbestel *learning in presence of the other* als doel moet hebben. Deze vraag wordt ook opgeroepen bij de benadering van Roebben van Bijbeldidactiek binnen de mystagogisch-communicatieve benadering. Want hoewel Roebben aangeeft dat het verhaal van de leerling mag botsen met het Bijbelse verhaal zodat de leerling uitgedaagd kan worden, lijkt hij elders te zeggen dat in deze uitdaging de situatie zich voordoet dat de leerling zich wel open moet stellen voor datgene wat hem aangereikt wordt. Hij stelt immers dat er op ieder mens een Bijbelwoord wacht, zo is in paragraaf 9.3.3. van hoofdstuk 13 naar voren gekomen.

Hier lijkt de scheidslijn tussen de mogelijkheid geven dat leerlingen zich door een traditie aan laten spreken en dat dit dient te gebeuren, overschreden te worden en daarmee is van *learning in religion* sprake. Hoewel Roebben aangeeft dat narthicaal leren niet gezien moet worden als vorm van inwijding en catechese, legt hij sterk de nadruk op de christelijke traditie en op de rol en positie van de Bijbelse tekst. De

mystagogisch-communicatieve benadering kan plaatsvinden als er bij leerlingen nieuwe vragen of inzichten ontstaan en zij meer ervaren dan in het leerproces te voorspellen of te verwachten was, maar mag niet geforceerd worden of tot doel gemaakt worden. Anders leer je leerlingen niet open te staan voor mogelijke vormen van transcendentie, maar bepaal je welke vormen dit zijn. Het verhaal van de leerling mag blijven botsen met het Bijbelse verhaal, want ook hierdoor denkt de leerling verder na over zijn eigen standpunt en is van *learning from religion* sprake. Tevens kan opgemerkt worden dat ook op dat moment hogere orde vaardigheden van belang zijn: de visie van de ander moet immers beoordeeld en bekritiseerd worden.

3.2 Het tweede ontwerpprincipe: het inhoudelijk vormgeven van *learning about* en *from religion*

Het eerste principe stelt dat het van belang is om een specifiek model te kiezen. Deze keuze voor een dergelijk model geeft echter niet aan hoe de benadering inhoudelijk gestalte krijgt. Met andere woorden: door middel van welke leeractiviteiten kunnen levensbeschouwingen bestudeerd worden of komt tot stand dat de eigen positie verrijkt wordt?

Ten aanzien van *learning about religion* wordt in het huidig godsdienstpedagogisch onderzoek benadrukt dat leerlingen een bepaalde hoeveelheid basiskennis moeten opdoen en daarnaast religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden dienen te leren en ontwikkelen. Binnen *learning from religion* vormt de narratieve dialoog een belangrijk instrument om leerlingen hun eigen religiositeit en levensbeschouwing te laten ontdekken en antwoorden op levensvragen te leren formuleren. In paragraaf 9.3.5. van hoofdstuk 13 is echter naar voren gekomen dat er vragen gesteld kunnen worden over hoe een narratieve dialoog en het werken met religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden didactisch vormgegeven kan worden. Het ontwerpprincipe dat hieruit afgeleid kan worden en dat ik respectievelijk benoem als principe 2a en 2b, is dat binnen *learning about religion* zowel aandacht moet zijn voor basiskennis als voor religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden (principe 2a), en binnen *learning from religion* (onder andere) voor werkvormen waarin een narratieve dialoog tot stand gebracht wordt (principe 2b). Waaraan de dialoog moet voldoen en hoe, als er gekozen wordt om de leerlingen een Bijbels verhaal voor te leggen, dit verhaal het beste aan de leerlingen gepresenteerd kan worden, dient verder onderzocht en uitgewerkt te worden. Dit geldt ook voor de vraag welke basiskennis en welke religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden noodzakelijkerwijs aan bod dienen te komen, alsmede de vraag hoe deze concepten aangeboden kunnen of dienen te worden en vervolgens verworven kunnen of dienen te worden door de leerlingen. In deze studie wordt bestudeerd welke rol *Cognitive Grammar* hierbij kan spelen.

3.3 Het derde principe: *scaffolding* en hogere orde denkvaardigheden

Bij de in het tweede principe genoemde werkvormen of leeractiviteiten dient de docent de leerlingen te motiveren en ondersteunen door middel van *scaffolding*. Hierdoor zijn de leerlingen zelf (mede) verantwoordelijk voor het uitvoeren van de leeractiviteiten en voor het leerproces, maar wordt voorkomen dat zij volledig vastlopen en het leerproces stagneert. Bovendien kunnen de leerlingen met de juiste begeleiding van de docent – en met behulp van elkaar – tot een hoger niveau of bereik komen (*Zone of Proximal Development).*

Tevens dient de docent er zorg voor te dragen dat tijdens het leren verschillende denkvaardigheden aan bod komen, zeker ook de hogere orde vaardigheden. Bij een hoger beheersingsniveau wordt er namelijk meer geleerd.[930] Daarnaast zijn hogere orde vaardigheden van belang binnen de onderscheiden benaderingen van het vak. Zo geldt voor *learning about religion*, dat het kunnen toepassen van religieuze (meta) concepten om specifieke religieuze fenomenen te kunnen interpreteren en erop te kunnen reflecteren, activiteiten zijn bij de door Bloom, Anderson en Krathwohl benoemde denkvaardigheid toepassen (het toepassen van de concepten) en de hogere orde denkvaardigheden analyseren en evalueren (het interpreteren van en reflecteren op de religieuze fenomenen). Vermeer spreekt daarnaast over specifieke religieuze denkvaardigheden, waarbij hij het begrip denkvaardigheden definieert als procedurele, verstandelijke activiteiten om een situatie te bestuderen of om een probleem op te lossen.

Als *learning about religion* echter alleen de vorm heeft van het naast elkaar zetten van verschillende (religieuze) levensbeschouwingen zonder dat leerlingen hierbij zelf fenomenen aan de hand van eerder geleerde concepten dienen te analyseren, zullen hogere orde denkvaardigheden in veel mindere mate getraind worden. Uiteraard zullen ook dergelijke lessen deel uitmaken van het curriculum, daar er basiskennis verworven moet worden, maar dient men zich te realiseren dat, zoals ontwerpprincipe 2a ook aangeeft, het aanbieden van basiskennis niet voldoende is.

Voor *learning from religion* zijn hogere orde denkvaardigheden onmisbaar. Leerlingen dienen open te staan voor de verhalen en visies van anderen, deze te analyseren en vervolgens te evalueren of elementen ervan de eigen visie kunnen verrijken. Als dit het geval is, wordt een vernieuwde visie gecreëerd. Daarnaast kan opgemerkt worden dat het voeren van een dialoog met de ander, zeker als het hier om een concrete ander gaat, maar ook als de positie van de ander wordt weergegeven in een tekst of verhaal, verschillende vaardigheden vraagt die wellicht niet dagelijks in de les geoefend worden. Te denken valt aan het kunnen vertellen en – indien nodig – verder verhelderen van de eigen positie, luisteren naar de ander en het beter begrijpen van de positie van de ander door middel van het stellen van verhelderingsvragen.

930 Kienstra, “Effectief filosoferen in de klas,” 151.

Zonder deze vaardigheden is het analyseren en evalueren van het verhaal van de ander niet mogelijk. Het inpassen van de denkvaardigheden heeft aldus tot doel dat *learning about* of *from religion* bereikt wordt en vormen een middel en geen doel in zichzelf.[931]

Bovendien veronderstelt een activerende didactiek dat leerlingen kritisch moeten kunnen denken en reflecteren op wat zij hebben geleerd en hoe zij dat hebben geleerd. Uitgaande van de kennisdimensie zoals deze door Bloom, Anderson en Krathwohl wordt benoemd, gaat het aldus bij een activerende didactiek niet alleen om feitenkennis en conceptuele kennis (wat leren we), maar ook om procedurele kennis en metacognitieve kennis (op welke wijze leren we). Kritisch denken en reflectie geven aan dat hogere orde vaardigheden als essentieel worden beschouwd.

3.4 Het vierde ontwerpprincipe: het waarborgen van de veiligheid van de leerling

Levensbeschouwelijk leren, in het bijzonder *learning from religion*, is alleen mogelijk als een leerling zich veilig genoeg voelt om de eigen positie te onderzoeken en te (laten) bevragen en hierover te communiceren. Een veilig klassenklimaat is aldus essentieel en de docent dient op basis van wat hij ervaart in een bepaalde klas of lesgroep te kijken welke mogelijkheidsvoorwaarden hij kan scheppen voor *learning from religion*. De veiligheid kan in ieder geval vergroot worden door te kiezen voor werkvormen waarin deze extra gewaarborgd wordt. Een eenvoudig voorbeeld is om het bespreken van eigen antwoorden op levensvragen niet klassikaal, maar in twee- of viertallen te laten plaatsvinden, of om de mogelijkheid te geven dat een leerling mag passen bij het beantwoorden van een vraag. Dit principe heeft aldus betrekking op de groepering waarmee geleerd wordt en is zowel godsdienstpedagogisch als algemeen pedagogisch van aard: een veilig klassenklimaat is immers in iedere onderwijssituatie van belang, maar ook zeer zeker noodzakelijk voor het vormgeven en het laten slagen van het vak levensbeschouwing.

3.5 Korte weergave van alle ontwerpprincipes

Opsommend kunnen de vier ontwerpprincipes als volgt worden weergegeven:

1. Afhankelijk van wat het gestelde doel is van een betreffende les of lessenserie, dient besloten te worden of de focus ligt op *learning about* of *from religion* of op een combinatie van beide.
   - *Learning from religion* kan niet plaatsvinden vooraleer de leerlingen bepaalde (basis)kennis hebben.
   - *Religion* betreft hier iedere levensbeschouwing of visie die aan bod kan komen binnen de lessen levensbeschouwing.

931 Havekes, De Vries, Oolbekkink, “Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak,” 50 geven aan dat dit bij de *thinking skills approaches* in Groot-Brittannië niet het geval is en hierbinnen het leren denken het hoofddoel vormt.

- *learning from religion* kan leiden tot de mystagogisch-communicatieve benadering, narthicaal leren of *learning in the presence of the other*, maar dit is geen noodzakelijkheid en kent vakdidactische en theologische vragen en aandachtspunten.

2. Binnen *learning from religion* dient zowel aandacht te zijn voor basiskennis als voor religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden (principe 2a), en binnen *learning from religion* (onder andere) voor werkvormen waarin een narratieve dialoog tot stand gebracht wordt (principe 2b).
3. In het leerproces en bij de leeractiviteiten die de leerlingen hiervoor uitvoeren, dienen zij door de docent gemotiveerd en ondersteund te worden door middel van *scaffolding*. Tevens dient de docent er zorg voor te dragen dat tijdens het leren verschillende denkvaardigheden, waaronder zeer zeker ook de hogere orde denkvaardigheden, aan bod komen.
4. Een veilig klassenklimaat is essentieel om levensbeschouwelijk leren, en in het bijzonder *learning from religion*, te laten plaatsvinden.
   - De docent dient op basis van wat hij ervaart in een bepaalde klas of lesgroep te kijken welke mogelijkheidsvoorwaarden hij kan scheppen voor *learning from religion*.
   - De veiligheid kan in ieder geval vergroot worden door te kiezen voor werkvormen waarin deze extra gewaarborgd wordt.

4. Een praktische vertaling van de ontwerpprincipes in relatie tot Genesis 1:1-2:3

4.1 Inleiding

De ontwerpprincipes dienen als richtlijnen om lessen binnen het vak levensbeschouwing vorm te geven. De eerste twee principes kunnen echter als vrij abstract of onduidelijk worden geëvalueerd, onder andere omdat er, zo is in paragraaf 9.3.5. van hoofdstuk 13 naar voren gekomen, geen consensus is over welke religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden behandeld zouden moeten worden en dat er ten aanzien van de narratieve dialoog en *learning in presence of the other* verschillende vragen gesteld kunnen worden. Dit laatste is tevens verder verhelderd in paragraaf 3.1 van dit hoofdstuk.

Een van de oorzaken van deze onduidelijkheden ligt mogelijk in de breedte van het vak. Zo zijn voor zowel *learning about religion* als *learning from religion* steekhoudende argumenten te geven waarom de benadering meer of minder geschikt is. Een andere oorzaak kan gevonden worden in het feit dat het vak levensbeschouwing een relatief jong vak is en de theorievorming zich lange tijd gericht heeft op het vak godsdienst. Wat het vak levensbeschouwing behelst of dient te behelzen, is een

onderzoeksvraag die nog niet volledig beantwoord is. Hier kan aan toegevoegd worden dat, daar de overheid niet heeft vastgesteld welke inhouden behandeld dienen te worden binnen het vak en welke eindtermen bereikt moeten worden, het vak op scholen zeer verschillend wordt ingevuld.

In deze paragraaf wordt beschreven hoe de ontwerpprincipes vertaald kunnen worden naar de onderwijspraktijk en op basis hiervan wordt in de volgende paragraaf lesmateriaal ontwikkeld waarin Gen. 1:1-2:3 centraal staat.[932] Het concrete lesmateriaal dat hieruit voortvloeit, is opgenomen als bijlage.[933] De vraag die hierbij gesteld wordt, is hoe *Cognitive Grammar* in relatie tot exegese, wat aangeduid kan worden als cognitieve semantiek, een bijdrage kan leveren aan het verwerven van religieuze concepten (ontwerpprincipe 2a) en aan het vormgeven van een narratieve dialoog (ontwerpprincipe 2b).

Het lesmateriaal is aldus gericht op een combinatie van *learning about* en *from religion*, om zo zoveel mogelijk facetten van het vak weer te kunnen geven. Het eerste deel van het materiaal is gericht op *learning about religion*, het tweede deel op *learning from religion* (ontwerpprincipe 1). *Learning about religion* zal vorm krijgen door aandacht te hebben voor religieuze concepten en (religieuze) denkvaardigheden (principe 2a); *learning from religion* door middel van het opzetten van een narratieve dialoog (principe 2b). Veiligheid voor de leerlingen (ontwerpprincipe 4) is ingebouwd in de verschillende werkvormen. In deze werkvormen wordt uitgegaan van een activerende didactiek, waarbij de leerlingen ondersteund worden door de docent door middel van verschillende vormen van *scaffolding*, en is aandacht voor hogere orde denkvaardigheden (ontwerpprincipe 3). Gen. 1:1-2:3 zal een dubbele functie vervullen, daar de tekst aangewend wordt om religieuze concepten te behandelen alsmede de tekst voor de narratieve dialoog vormt. Door de primaire tekst aan de leerlingen voor te leggen, in plaats van een weergave of samenvatting ervan, dienen zij zelf over de tekst na te denken en er betekenis aan te geven, wat aansluit bij het constructivisme en activerende didactiek en waarvoor hogere orde vaardigheden vereist zijn.[934]

In paragraaf 4.2 wordt uiteengezet welke religieuze concepten en (religieuze) denkvaardigheden behandeld kunnen worden op basis van Gen. 1:1-2:3. In paragraaf 4.3 komt aan bod hoe een narratieve dialoog met deze tekst als gesprekspartner, opgezet kan worden. In paragraaf 5 volgt een weergave van het concrete lesmateriaal dat zelf, zo is reeds opgemerkt, als bijlage is opgenomen. In deze weergave wordt per leeractiviteit

932 Er zijn uiteraard meerdere vertalingen mogelijk, in combinatie met verschillende lesinhouden. Er wordt hier louter gekeken naar een vertaling waarin Gen. 1:1-2:3 het uitgangspunt vormt.

933 Het betreft de docentenhandleiding en het werkboek voor de leerlingen. Zie ook paragraaf 5.1. Dit lesmateriaal zal opgenomen worden in Frank Meester, Maarten Meester, Natascha Kienstra, eds. *Durf te denken! Digitaal oefenmateriaal voor havo/*vwo. Amsterdam: Boom Filosofie, 2020 (in voorbereiding).

934 Zie ook: J. Huitink, N. Kienstra, Q. Elvira, "Doing Philosophy By Reading Philosophical Texts," 2 (*in manuscripto*).

aangegeven wat de leeractiviteit behelst, hoe de activiteit aansluit bij een of meer van de ontwerpprincipes en op welke wijze er gebruik wordt gemaakt van *Cognitive Grammar*.

4.2 *Learning about religion*: religieuze concepten en (religieuze) denkvaardigheden

4.2.1. Religieuze concepten in relatie tot Genesis 1:1-2:3

Vermeer noemt drie voorbeelden van metaconcepten, te weten de functies van religie, classificaties van sociale of gedragsmatige dimensies van religie, en de classificatie van de psychologische dimensies van religie. Vermeer stelt dat het hier gaat om type-B-concepten; een begrip dat hij ontleent aan Erricker. De begrippenparen immanent-transcendent, heilig-profaan, tijdelijkheid-eeuwigheid, vrijheid-onvrijheid en hoop-angst die Béneker en Van Gaans noemen, kunnen eveneens als dergelijke concepten beschouwd worden.

Als we dit verbinden aan Gen. 1:1-2:3, kan gesteld worden dat de concepten of begrippenparen immanent-transcendent en heilig-profaan aan de tekst verbonden kunnen worden. Uit het overzicht dat Erricker geeft van voorbeelden van type-B-concepten[935] geldt dit voor de concepten God, heilig en het heilige,[936] mythe en rentmeesterschap. Erricker noemt binnen het jodendom *Tzelem Elokim: in the image of God* als type-C-concept.[937] De metaconcepten die Vermeer onderscheidt, zijn echter niet bruikbaar, daar zij geen betrekking hebben op een primaire levensbeschouwelijke tekst, zoals Gen. 1:1-2:3.

Gen. 1:1-2:3 wijst echter ook op een ander religieus concept, namelijk het concept 'beeld'. In relatie tot Gen. 1:1-2:3 kan gesproken worden over godenbeelden en waarom deze al dan niet vereerd worden, de koning als beeld van God en het beeld van de koning dat geplaatst wordt in gebieden waar hij niet heerst.[938] Het concept 'beeld' vormt een type-B-concept, daar het in andere religieuze levensbeschouwingen ook een rol speelt. Te denken valt aan het beeldverbod in de islam, de verering van godenbeelden in het hindoeïsme en de functie van het Boeddhabeeld in het boeddhisme.

Binnen *learning about religion* kan er aldus lesmateriaal gemaakt worden waarin de zojuist genoemde type-B-concepten behandeld kunnen worden. In het lesmateriaal is gekozen om dit uit te werken ten aanzien van het type-B-concept 'beeld', in relatie tot het al dan niet mogen vereren van beelden en de reden waarom beelden vereerd worden. Door hierop in te gaan, wordt tevens de betekenis van de mens als beeld van

---

935 Zie: Erricker, *Religious Education*, 113.
936 Erricker noemt zowel het concept *sacred* als het concept *holy*. Zie: Erricker, *Religious Education*, 113.
937 Erricker, *Religious Education*, 113, 116.
938 Deze betekenissen zijn naar voren gekomen in het onderzoek naar de betekenis van Gen. 1:26-27 en benoemd in de hoofdstukken 3, 6 en 9. Opgemerkt dient te worden dat hier de keuze gemaakt wordt om in te gaan op de betekenis van het woord צֶלֶם, *beeld*, en niet op de betekenis van het woord דְּמוּת, *gelijkenis*.

God[939] behandeld. De bestudering van het type-B-concept 'beeld', leidt er aldus toe dat het type-C-concept 'beeld van God' aan bod komt.

Om leerlingen de betekenis van dit concept in Gen. 1:26-27 te laten zien, is het van belang dat zij kennisnemen van Gen. 1:1-2:3 en van 1:26-27 in het bijzonder, en inzicht hebben in hoe het concept 'beeld' gebruikt wordt in andere teksten van de Tenach[940] en hoe dit verbonden kan worden aan de cultuur waarin deze teksten ontstonden. De leerlingen kunnen deze aspecten zelf ontdekken door, naast Gen. 1:1-2:3, verschillende andere perikopen uit de Tenach te lezen waarin het woord 'beeld' gebruikt wordt en deze met elkaar te vergelijken, al dan niet met behulp van de basisnoties profiel, basis en domein, en door achtergrondliteratuur te bestuderen. Dit vormt aldus – in het klein – een nabootsing van mijn onderzoek naar de Masoretische Tekst, waarbij de docent een keuze maakt uit enkele van de perikopen en geschikte achtergrondinformatie aanbiedt. Het is echter ook mogelijk om het geheel van informatie, dus welke betekenissen het woord 'beeld' heeft in de Tenach en hoe dit begrepen kan worden in de toenmalige context, voor te leggen aan de leerlingen. In het lesmateriaal is gekozen voor deze laatste optie en wordt de informatie aangeboden door middel van de werkvorm 'mysterie', in combinatie met het lezen van Gen. 1:1-2:3. In paragraaf 5.3.4. zal deze werkvorm verder uiteengezet worden.

4.2.2. (Religieuze) denkvaardigheden in relatie tot Genesis 1:1-2:3

Ten aanzien van religieuze denkvaardigheden geeft Vermeer het model van Jackson weer om een religieuze manier van leven te interpreteren vanuit het perspectief van de individuele gelovige, de gemeenschap en de traditie. Deze denkvaardigheid is echter niet van belang bij het lezen en begrijpen van een tekst. Een religieuze denkvaardigheid die hiervoor nodig is, is het kunnen toepassen van het idee van hermeneutiek. *Cognitive Grammar* kan, zo is reeds in paragraaf 9.3.6.2. van hoofdstuk 13 opgemerkt, leerlingen bewust maken van het feit dat zij een Bijbelse tekst bestuderen vanuit hun eigen horizon, die niet overeen hoeft te komen met de horizon van de Bijbelse auteur. Dit wordt in het lesmateriaal aan de leerlingen uitgelegd, voorafgaand aan het lezen van Gen. 1:1-2:3. Zij krijgen bij het lezen van het verhaal de opdracht om voor hen te noteren wat vreemd is, en met betrekking tot het concept 'beeld van God' wordt door het geven van informatie over de cultuur waarin de Bijbelse schrijver leefde diens horizon verkend.

Behalve specifieke religieuze denkvaardigheden, zijn ook algemene denkvaardigheden van belang. Bij het lezen en interpreteren van Gen. 1:1-2:3 zijn begrijpen en analyseren van belang. Het toepassen van een concept in een andere

939 In de vertaling van de Bijbelse tekst wordt, in lijn met het onderzoek naar de Masoretische Bijbeltekst, gekozen voor een *beth essentiae* en wordt aldus de mens geschapen als het beeld van God en niet naar het beeld van God.

940 In mijn eigen studie spreek ik over de Masoretische Bijbeltekst. Daar deze term niet bekend is bij de leerlingen, maak ik in het lesmateriaal gebruik van de term 'Tenach'.

context om zo een religieus fenomeen te kunnen verklaren, krijgt in het lesmateriaal vorm door vragen te stellen over hoe er in andere religieuze tradities om wordt gegaan met het al dan niet vereren van beelden en hoe dit gekoppeld kan worden aan het concept 'beeld' in de Tenach.[941]

4.3 *Learning from religion*: het vormgeven van een narratieve dialoog

4.3.1. De positie van het verhaal van de ander in de dialoog

Om *learning from religion* gestalte te geven, kan gekozen worden voor een narratieve dialoog waarin de leerlingen vanuit de eigen positie in gesprek gaan met het verhaal van de ander. De vraag die hierbij gesteld kan worden, is wat het startpunt van deze dialoog dient te zijn.

Van Dijk-Groeneboer stelt, zo is uiteengezet in paragraaf 7.3.2.2. van hoofdstuk 13, dat in eerste instantie de leraar zijn verhaal vertelt aan de leerling. Er is echter pas van Leren sprake, als ook de docent zich openstelt voor de ander en de leerling de mogelijkheid krijgt om zijn verhaal te delen. Voor Van Dijk-Groeneboer ligt het startpunt aldus bij de docent, later kan dit de leerling worden. Door Roebben wordt het startpunt niet expliciet genoemd. Hij geeft echter aan dat er verhalen aan de leerlingen worden voorgelegd, wat impliceert dat deze verhalen het beginpunt vormen.

Daar in het onderwijs van formeel leren[942] sprake is, wat georganiseerd wordt door de docent, kan geconcludeerd worden dat hij de voorwaarden voor de narratieve dialoog schept en zorgt dat deze tot stand komt. De docent kan hierbij op verschillende manieren te werk gaan. Er kan door hem geïnventariseerd worden welke levensvragen leven bij de leerlingen en op basis daarvan een of meerdere geschikte teksten of verhalen zoeken om aan de leerlingen voor te leggen. Er kan ook een levensvraag geponeerd worden in de les waarover de leerlingen hun eigen antwoord dienen te formuleren, wat vervolgens in relatie gebracht wordt met een door de docent gekozen tekst. Het is daarnaast mogelijk dat aan de leerlingen een verhaal wordt voorgelegd en dat tijdens de bestudering en verwerking van het verhaal (pas) ontsloten wordt welke levensvraag of levensvragen beantwoord wordt of worden in het verhaal en hoe deze vraag of vragen een rol speelt of spelen in het leven van de leerlingen. De eerste twee opties waarborgen dat een leerling eerst nadenkt over de eigen positie, vooraleer hij geconfronteerd wordt met de visie uit het verhaal en zich door deze visie laat bevragen. In de derde optie wordt het lezen van de tekst niet gestuurd en kan er meer vrij besproken worden welke levensvragen in de tekst naar voren komen, maar

941 Het is hierbij ook mogelijk om, zoals Vermeer aangeeft, leerlingen te laten reflecteren op het betreffende religieuze fenomeen. In dat geval is van de denkvaardigheden analyseren en evalueren sprake. Dergelijke vragen zijn echter niet opgenomen in het lesmateriaal, daar het reflecteren op een religieus fenomeen buiten het onderzoek valt.

942 Pieters en Verschaffel, "Beïnvloeden van leerprocessen," 259-260.

dient de eigen visie pas achteraf te worden gecommuniceerd, waardoor leerlingen mogelijk reeds beïnvloed zijn door de tekst.

In het kader van deze studie kan gesteld worden dat er reeds een keuze is gemaakt voor een tekst, namelijk Gen. 1:1-2:3. Enkele levensvragen die op basis van deze tekst gesteld kunnen worden, zijn 'wie is de mens?', 'hoe moet de mens met de natuur omgaan?' en 'hoe is de wereld ontstaan?'. Daar de concepten 'beeld' en 'beeld van God' behandeld worden, is de keuze gemaakt om de leerlingen na te laten denken over de plaats en invloed van beelden en beeldenverering in onze samenleving en wat dit voor henzelf betekent. Op deze manier wordt *learning from religion* bereikt. Aanleiding is de lezing van de Bijbelse tekst waaruit een beeldverbod blijkt. De Bijbelse tekst geeft hier aldus een andere visie dan de hedendaagse cultuur waarin beelden volop vereerd worden. Daar eerst de betekenis van de tekst verhelderd wordt (*learning about religion*), wordt de relatie met het eigen leven van de leerlingen pas in tweede instantie gelegd. De leerlingen hebben aldus eerst kennis gemaakt met de tekst, vooraleer ze nadenken over hun eigen positie.

Tevens wordt op basis van het concept 'beeld van God' de levensvraag 'wie is de mens?' behandeld. Deze vraag komt in het lesmateriaal aan bod, daar de leerlingen als afsluitende opdracht een eigen versie van het scheppingsverhaal schrijven, waarin zij dienen te verhalen hoe volgens hen de mens geschapen wordt. Zij gaan aldus in gesprek met de tekst, waarbij zij wederom eerst kennis hebben gemaakt met de visie van de tekst alvorens zij hun eigen mening formuleren.

4.3.2. De positie van de leerling in de narratieve dialoog

Een belangrijke vraag wanneer men Bijbelse teksten aan leerlingen voorlegt, is of de tekst als communicatievorm jongeren wel in beweging kan brengen. Er is reeds aangegeven dat de vreemdheid die leerlingen (kunnen) ervaren bij het lezen van primaire levensbeschouwelijke teksten, verminderd kan worden door inzichtelijk te maken dat deze teksten functioneren binnen een bepaalde historische en maatschappelijke context. In het lesmateriaal komt dit uitvoerig aan bod bij het vaststellen van de betekenis van het concept 'beeld van God'.

Om de elementen van het verhaal van de ander op te nemen binnen de eigen levensbeschouwing zijn hogere orde denkvaardigheden noodzakelijk, daar de verhalen geanalyseerd en geëvalueerd moeten worden, zo is opgemerkt in de omschrijving van het derde ontwerpprincipe. Ook als de leerling van mening is dat het verhaal van de ander niet van toegevoegde waarde is voor zijn eigen levensbeschouwing, dient hij dit te kunnen beargumenteren, waarbij de visie van de ander aldus bekritiseerd en beoordeeld wordt. Er wordt op deze manier zowel recht gedaan aan de visie van de ander, als aan die van de leerling.

5. Beschrijving van het concrete lesmateriaal

5.1 Inleiding

Het lesmateriaal bestaat uit vijf werkvormen. Dit geheel van werkvormen wordt voorafgegaan door een inleidende werkvorm.[943] Hieronder worden deze vijf werkvormen schematisch weergegeven. Ze zijn opgenomen in de volgorde zoals ze aan bod komen, waarbij opgemerkt moet worden dat de werkvorm 'beelden om te onthouden' tweemaal is opgenomen. Na de schematische uiteenzetting volgt per werkvorm een toelichting. Daaropvolgend wordt uiteengezet waarom de werkvormen in deze volgorde zijn opgenomen. Hoe de werkvormen precies zijn ingebed in de lessen en vormgegeven worden, kan gevonden worden in de docentenhandleiding die als bijlage 5 is opgenomen.[944] Bijlage 6 geeft het werkboek van de leerlingen weer.

943 Het betreft de werkvorm 'spin', ook wel aangeduid als 'woordweb', die gericht is op het activeren van voorkennis. Het geeft de docent een beeld van wat de leerlingen reeds weten over het thema 'schepping'. Deze werkvorm kan onder andere gevonden worden bij Sebo Ebbens en Simon Ettekoven, *Effectief leren: Basisboek* (derde druk; Groningen/Houten: Noordhoff Uitgevers, 2013), 109.

944 In de docentenhandleiding wordt bijvoorbeeld aangegeven of de betreffende opdrachten alleen, in twee- of in viertallen worden gemaakt, wat de tijdsduur van de werkvorm is en welke materialen benodigd zijn.

5.2 Schematische weergave van de werkvormen

Werkvorm	Benadering	Leerlingactiviteit(en)	Docentactiviteit(en)[946]	Denkvaardigheid Bloom, Anderson en Krathwohl
Beelden om te onthouden: kunstwerken over de schepping	*about religion*	Drie kunstwerken over de schepping van de mens met elkaar vergelijken.	*Scaffolding*: feedback, aanwijzingen of tips geven, vragen stellen.	analyseren
Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal	*about religion*	- Lezen van een informatieve tekst over het interpreteren van een verhaal en het lezen van een Bijbelse tekst. - Lezen Gen. 1:1-2:3.	- Klassikaal schriftelijke uitleg verhelderen.	begrijpen
		- Interpreteren Gen. 1:24-31 met behulp van opdrachten en vragen.	- *Scaffolding*: feedback, aanwijzingen of tips geven, vragen stellen, gedrag voordoen, indien nodig extra instructie of uitleg geven. -Klassikaal nakijken gemaakte opdrachten en vragen.	begrijpen, analyseren
Beelden om te onthouden: het scheppingsverhaal en de kunstwerken[947]	*about religion*	De Bijbelse tekst vergelijken met de kunstwerken.	*Scaffolding*: feedback, aanwijzingen of tips geven, vragen stellen.	analyseren

946 Elke werkvorm wordt voorafgegaan door een instructie van de docent. Het instrueren van de leerlingen zal aldus niet steeds benoemd worden, maar wordt verondersteld.

947 Deze werkvorm is als extra werkvorm opgenomen en kan aan de leerlingen die voortijdig klaar zijn met de werkvorm 'exegetisch lezen' worden aangeboden. Zo kan er gedifferentieerd worden tussen leerlingen.

Werkvorm	Benadering	Leerlingactiviteit(en)	Docentactiviteit(en)[945]	Denkvaardigheid Bloom, Anderson en Krathwohl
Mysterie: waarom wordt de mens geschapen als het beeld van God? Het belang van de historische en maatschappelijke context.	*about religion*	Oplossen van een mysterie en het beantwoorden van enkele vragen over de informatie die verkregen is in het mysterie.	*Scaffolding*: feedback, aanwijzingen of tips geven, indien nodig extra instructie of uitleg geven.	analyseren
Concepten om mee te werken: 'beeld' en 'beeld van God'	*about religion* *from religion*	Beantwoorden van vragen om zo de concepten 'beeldenverering', 'beeldverbod' en 'beeld van God' te kunnen toepassen.	- *Scaffolding*: aanwijzingen of tips geven, vragen stellen. - Klassikaal nakijken gemaakte vragen.	begrijpen, toepassen, evalueren
Essay: jouw eigen versie van het scheppingsverhaal	*from religion*	Schrijven van een eigen versie van het scheppingsverhaal en het beargumenteren van de gemaakte keuzes in dit verhaal.	*Scaffolding*: feedback, aanwijzingen of tips geven, vragen stellen, indien nodig extra instructie of uitleg geven.	evalueren, creëren

Schema 3: Schematische weergave werkvormen

945 Elke werkvorm wordt voorafgegaan door een instructie van de docent. Het instrueren van de leerlingen zal aldus niet steeds benoemd worden, maar wordt verondersteld.

5.3 Toelichting bij de werkvormen

5.3.1. 'Beelden om te onthouden': het vergelijken van drie kunstwerken over de schepping van de mens

De werkvorm 'beelden om te onthouden' (BOTO), in het Engels aangeduid als *Maps from Memory*, is een van de werkvormen die door Baumfield en anderen ontwikkeld is in het kader van *Thinking Through Religious Education*. De werkvorm is geschikt voor groepen van vier tot zes personen. De klas of lesgroep wordt verdeeld in groepen van gelijke grootte. Iedere leerling van de groep krijgt voor een beperkte tijd, bijvoorbeeld tien seconden, een afbeelding te zien. Nadat de eerste leerling de afbeelding gezien heeft, vertelt hij aan de andere groepsleden wat hij heeft gezien en kan dit door de groep getekend gaan worden. Daarna is de volgende leerling aan de beurt en zo verder. Als alle groepsleden de afbeelding gezien hebben, dienen zij deze zo volledig mogelijk weer te geven. Om dit doel te bereiken, is het van belang dat er binnen de groep strategieën afgesproken worden ten aanzien van het bekijken van de afbeelding. In plaats van een afbeelding kan ook een informatieve tekst aan de leerlingen voorgelegd worden die zij dienen te onthouden.[948]

De werkvorm is in deze studie op de volgende wijze aangepast. De leerlingen krijgen niet de opdracht om een bepaalde afbeelding te onthouden, maar om verschillende afbeeldingen nauwkeurig te bestuderen, teneinde overeenkomsten en verschillen te ontdekken. Het betreft drie kunstwerken die de schepping van de mens weergeven. Door middel van deze opdracht wordt de aandacht van de leerlingen gevangen en het bereid tevens het lezen van het scheppingsverhaal voor. De leerlingactiviteiten die in deze opdracht centraal staan, zijn nauwkeurig kijken en het maken van vergelijkingen door verschillen en overeenkomsten te ontdekken. Daar er sprake is van vergelijken, is de verwachting dat de denkvaardigheid analyseren uit de taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl bereikt wordt. De docent heeft een ondersteunende rol: hij geeft indien nodig aanwijzingen of tips om leerlingen op het spoor te brengen van een verschil of overeenkomst.

5.3.2. 'Exegetisch lezen': het scheppingsverhaal

Na het vergelijken van de kunstwerken wordt de primaire levensbeschouwelijke tekst gelezen waarop de kunstwerken gebaseerd zijn: Gen. 1:1-2:3. Deze werkvormvorm wordt in deze studie benoemd als 'exegetisch lezen' (EL). Het gehele verhaal lezen de

948 Baumfield, *Thinking Through Religious Education*, 56-57, 61, 63. De Nederlandse aanduiding 'beelden om te onthouden' kan gevonden worden in Jan de Vries, Arnoud van Aardema, Harry Havekes, Bas van Rooijen, *Actief historisch denken: Opdrachten voor activerend geschiedenisonderwijs* (Boxmeer: Stichting Geschiedenis, Staatsinrichting en Educatie, 2004), 101.

leerlingen eenmaal, om vervolgens in te zoomen op de beschrijving van de zesde dag (de verzen 24-31).[949]

De tekst die aan de leerlingen wordt voorgelegd, is de werkvertaling uit het onderzoek naar de Masoretische Bijbeltekst. Deze werkvertaling is aangepast: het woord צֶלֶם is, in lijn met de conclusies van het onderzoek, vertaald als 'beeld', het woord דְּמוּת als 'gelijkenis'. Tevens is de keuze gemaakt om, wederom in lijn met de conclusies van het onderzoek, het voorzetsel בְּ te vertalen als *beth essentiae.* De mens wordt aldus geschapen als het beeld van God. Het lezen van de tekst is gericht op het begrijpen ervan; *learning about religion* staat hier centraal.

Alvorens het verhaal te lezen, krijgen de leerlingen schriftelijke uitleg over hoe wij verhalen interpreteren en wat deze interpretatie kan vergemakkelijken. Hierbij wordt een principe van *Cognitive Grammar* uiteengezet, namelijk dat de betekenis van een woord of tekst niet los gezien kan worden van hoe de taalgebruiker het woord interpreteert binnen zijn context. De leerlingen krijgen de opdracht om de schriftelijke uitleg samen te vatten. Na het lezen van het gehele scheppingsverhaal en de beschrijving van de zesde dag, noteren de leerlingen ten aanzien van deze beschrijving wat hen opvalt of wat voor hen onduidelijk is.[950]

De volgende opdracht is gericht op het inzichtelijk maken van de structuur van de tekst. Deze opdracht is gebaseerd op de vorm van het syntactisch en semantisch onderzoek van de Masoretische Bijbeltekst. Bij de inleidende tekst bij deze opdracht is gebruikgemaakt van de publicatie *Vertelkunst in de bijbel* van Jan Fokkelman.[951] Opgemerkt dient te worden dat in deze inleidende tekst uiteengezet wordt dat de verteller zowel situaties als handelingen kan beschrijven. In de opdracht zelf hoeven de leerlingen, om de opdracht niet nodeloos ingewikkeld te maken, alleen aan te geven welke verzen vertellerstekst[952] zijn en in welke verzen sprake is van directe rede.

Nadat de structuur van de tekst inzichtelijk is gemaakt, beantwoorden de leerlingen een aantal vragen bij de tekst.[953] Bij deze vragen maken zij onder andere gebruik van de gegevens uit de vorige opdracht. De vragen zijn gericht op algemeen begrip van de tekst en op de betekenis van het concept 'beeld van God'. Het

---

949 Er wordt ingezoomd op de beschrijving van de zesde scheppingsdag, daar een uitvoerige analyse van de gehele tekst binnen de beschikbare lestijd niet mogelijk is. Daarnaast kan de vraag gesteld worden of het haalbaar is om leerlingen de structuur van de gehele tekst te laten ontdekken, zonder dat hierbij aandacht voor de verzen 26-27 verloren gaat.

950 De opdracht om eerst de gehele tekst te lezen en vervolgens bij de herlezing onduidelijkheden en opvallende zaken te noteren, is gebaseerd op de werkvorm 'het lezen van primaire filosofische teksten' die ontwikkeld is door Janneke Huitink in Frank Meester, Maarten Meester, Natascha Kienstra, eds. *Durf te denken!* Amsterdam: Boom Filosofie, 2014.

951 Jan Fokkelman, *Vertelkunst in de bijbel: Een handleiding bij literair lezen* (derde druk; Zoetermeer: Boekencentrum, 2002), 56-57.

952 In het onderzoek naar de Masoretische Bijbeltekst is vertellerstekst aangeduid als narratortekst.

953 De vragen 7 en 8 kunnen ook gevonden worden in de lesmethode Zin in Zin. Zie: Jan de Leeuw, *Zin in Zin*: *Levensbeschouwing en ethiek* (Budel: Damon, 2005), 25-26.

beantwoorden van de vragen heeft als doel dat de leerlingen verder nadenken over de tekst en de betekenis ervan, om zo tot een beter begrip van de tekst te komen.

Door middel van de inleidende tekst doen leerlingen kennis op over het interpreteren van teksten. De opdracht om deze tekst samen te vatten, is gericht op begrijpen. Leerlingactiviteiten die in de opdracht centraal staan, zijn het lezen en interpreteren van een primaire levensbeschouwelijke tekst. Deze handelingen sluiten aan bij de denkvaardigheid begrijpen. Om de tekst echter goed te kunnen interpreteren, dienen de leerlingen elementen uit de tekst met elkaar te vergelijken. Bij de vragen die hier betrekking op hebben, is de denkvaardigheid analyseren van belang.

De docent controleert of de leerlingen de schriftelijke uitleg over het interpreteren van teksten begrepen hebben en verheldert deze zo nodig, ondersteunt de leerlingen bij het lezen van het scheppingsverhaal en bij het maken van de opdrachten en vragen en kijkt deze vragen klassikaal na met de leerlingen.

5.3.3. 'Beelden om te onthouden': het vergelijken van het scheppingsverhaal met de drie kunstwerken

Indien de leerlingen de werkvorm 'exegetisch lezen' ruim binnen de gestelde tijd voltooien, krijgen zij de opdracht om het scheppingsverhaal met de kunstwerken te vergelijken en hierbij enkele vragen te beantwoorden. De docent heeft een ondersteunende rol en geeft indien nodig aanwijzingen of tips. Door het verhaal te vergelijken met de kunstwerken, wordt zichtbaar dat iedere kunstenaar een eigen interpretatie van het verhaal maakt. Door middel van het beantwoorden van de vragen, denken de leerlingen verder na over het interpreteren van een tekst en over het concept 'beeld van God'. Het vergelijken van de kunstwerken met het verhaal sluit aan bij de denkvaardigheid analyseren. Het beantwoorden van de vragen is gericht op begrijpen en toepassen.

5.3.4. 'Mysterie': waarom wordt de mens geschapen als het beeld van God? Het belang van de historische en maatschappelijke context.

Als gevolg van het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal hebben de leerlingen ontdekt wat het zou kunnen betekenen dat de mens geschapen is als het beeld van God. De verwachting is dat door middel van de werkvorm 'mysterie' de leerlingen ervaren dat als zij meer weten over de tijd en de cultuur waarin het scheppingsverhaal op schrift gesteld is, zij de betekenis van het concept 'beeld van God' nog beter kunnen begrijpen. Deze betekenis wordt immers bepaald door de context waarin het woord gebruikt wordt. Het belang van het hebben van kennis van de historische en maatschappelijke context is reeds aan de orde gekomen in de werkvorm 'exegetisch lezen' en wordt nu kort schriftelijk herhaald. Tevens wordt het belangrijkste aspect van de historische en maatschappelijke context gedeeld, namelijk dat het verhaal op schrift is gesteld tijdens of kort na de Babylonische ballingschap.

De overige informatie die van belang is, zou ook op deze manier aan de leerlingen medegedeeld kunnen worden, maar in deze overdracht hebben de leerlingen een passieve rol. In de werkvorm 'mysterie' echter, ontvangen de leerlingen alle informatie, maar dienen zij deze zelf te ordenen, om zo de vraag te kunnen beantwoorden waarom in het scheppingsverhaal de mens geschapen wordt als het beeld van God.

De werkvorm 'mysterie' is een van de werkvormen binnen het spectrum van *Thinking Through Religious Education* en wordt in het Engels aangeduid als *Mystery.* Er wordt een vraag voorgelegd aan de leerlingen, die verdeeld zijn in kleine groepen, en daarbij wordt op kaartjes allerlei informatie gegeven. Op de vraag zijn meerdere antwoorden mogelijk en de leerlingen dienen te bepalen welke informatie relevant is en welk antwoord er volgens hen gegeven kan worden op de gestelde vraag.[954] De werkvorm is hier enigszins aangepast. In de oorspronkelijke werkvorm kunnen leerlingen meerdere goede antwoorden geven, waarbij het ene antwoord beter is dan het andere.[955] In het mysterie dat hier aan de leerlingen wordt voorgelegd, geeft de informatie drie verschillende antwoorden op dezelfde vraag. Al deze antwoorden zijn juist en even juist. Door de informatie goed te ordenen en te ontdekken welke informatie bij elkaar hoort, kunnen alle antwoorden gevonden worden: de informatie kan verdeeld worden in drie groepen en elke brok informatie geeft één antwoord op de gestelde vraag. Deze antwoorden zijn een vereenvoudigde weergave van de conclusies die in het onderzoek naar de Masoretische Bijbeltekst naar voren zijn gekomen ten aanzien van de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 en de betekenis van deze verzen als geheel (zie hoofdstuk 9). De mens is het beeld van God, aangezien hij het enige toegestane beeld is dat gemaakt mag worden. Er is tevens sprake van een fysieke overeenkomst tussen God en mens: de mens lijkt op God. Daarnaast is hij Gods representant en mag hij heersen over de aarde.

Bij het oplossen van een mysterie werken leerlingen, zo is reeds opgemerkt, altijd in kleine groepen samen. Door samen na te denken over de gegeven informatie zijn zij in staat om deze te ordenen. Om hen hierbij te ondersteunen, krijgt iedere groep een viertal aanwijzingen over welke ordeningen gemaakt kunnen worden.[956]

De docent heeft in deze werkvorm een ondersteunende rol. Naast het geven van de extra aanwijzingen, dient hij rond te lopen en te inventariseren of alle groepen de informatie op juiste wijze ordenen en de verschillende antwoorden op de vraag weten

954 Zie: Baumfield, *Thinking Through Religious Education*, 78.
955 Zie: Havekes, De Vries, Oolbekkink, "Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak," 57.
956 Ook het geven van deze aanwijzingen is een toevoeging op de oorspronkelijke werkvorm. Er is hiervoor gekozen, gezien de moeilijkheidsgraad van het mysterie. De aanwijzingen kunnen bij aanvang aan de leerlingen gegeven worden of gaandeweg het oplossen van het mysterie, bijvoorbeeld op het moment dat leerlingen vast dreigen te lopen. Hierbij kan ook de keuze gemaakt worden om de aanwijzingen niet tegelijkertijd, maar een voor een te geven. Door deze verschillende mogelijkheden kan de docent differentiëren tussen de verschillende groepen leerlingen. Gezien de beschikbare lestijd in combinatie met de moeilijkheidsgraad van het mysterie, is de keuze gemaakt om bij aanvang de aanwijzingen aan de leerlingen te geven, zodat zij deze direct kunnen gebruiken.

te vinden. Hij kan hierbij feedback geven op de ordening die door de leerlingen in de informatie wordt aangebracht, maar hen ook verder op weg helpen door vragen te stellen of een extra tip of aanwijzing te geven. Er zijn hier aldus verschillende vormen van *scaffolding* mogelijk.

Nadat het mysterie is opgelost, dienen enkele vragen beantwoord te worden. Door het maken van deze vragen kunnen de leerlingen de antwoorden uit het mysterie verbinden met datgene wat zij in het scheppingsverhaal hebben gelezen en met datgene wat zij ontdekt hebben door het bestuderen van de kunstwerken. Tevens wordt voor hen nogmaals inzichtelijk gemaakt dat de betekenis van woorden en teksten duidelijker wordt als men meer kennis heeft over de historische en maatschappelijke context waarin het verhaal ontstaan is. De leerlingen kijken hun antwoorden op het mysterie en op de bijbehorende vragen zelf na. Er vindt geen klassikale nabespreking plaats, al kan de docent hiertoe wel besluiten als tijdens het maken van de opdracht louter ondersteuning van de leerlingen onvoldoende blijkt te zijn.

De leerlingactiviteiten die bij het oplossen van het mysterie van belang zijn, zijn het lezen, begrijpen en ordenen van informatie. Door het doen ervan, kan de denkvaardigheid analyseren bereikt worden.

5.3.5. 'Concepten om mee te werken': 'beeld' en 'beeld van God'

Nu de betekenis van de schepping van de mens als het beeld van God is vastgesteld, kan er geoefend worden met het toepassen van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldverbod' en 'beeldenverering' in andere contexten. Deze werkvorm wordt in deze studie aangeduid als 'concepten om mee te werken' (COW). Het toepassen van de concepten krijgt vorm door middel van het beantwoorden van een aantal vragen.[957] Deze vragen hebben betrekking op vormen van hedendaagse religieuze beleving en op onze hedendaagse samenleving. Deze vormen aldus de nieuwe contexten waarin de leerlingen de geleerde concepten dienen toe te passen. De denkvaardigheid die in de werkvorm centraal staat, is toepassen. Bij een van de vragen dienen de leerlingen voorbeelden te geven. Dit is een activiteit bij begrijpen. De laatste vraag is gericht op evalueren, aangezien aan de leerlingen gevraagd wordt hun eigen mening te geven en deze toe te lichten. Daar er gevraagd wordt naar de eigen ervaringen en mening van de leerlingen, wordt er een overgang gemaakt van *learning about* naar *from religion*.

5.3.6. 'Essay': jouw eigen versie van het scheppingsverhaal

De afsluitende opdracht heeft *learning from religion* tot doel. De leerlingen krijgen de opdracht om hun versie van het scheppingsverhaal te schrijven, waarbij het

957 Vraag 3 vormt een bewerking van een van de vragen uit de methode *Zin in Zin*. Zie: De Leeuw, *Zin in Zin*, 27.

oorspronkelijke verhaal – waaronder het element dat de mens geschapen is als het beeld van God – de leidraad vormt. Het concept 'beeld van God' is aldus ook in deze werkvorm van belang. In hun eigen verhaal mogen de leerlingen elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal overnemen, aanpassen of weglaten, waarbij zij hun keuze moeten kunnen beargumenteren. Tevens is van belang dat de leerlingen in hun verhaal zichtbaar kunnen maken dat zij het verhaal hebben geschreven in 2019, waardoor zij zelf het principe van *Cognitive Grammar* toepassen.[958]

De leerlingen gaan aldus in gesprek met Gen. 1:1-2:3 en geven weer in hoeverre het verhaal voor hen betekenis heeft. Zo ontstaat er een eenvoudige vorm van een narratieve dialoog. De denkvaardigheden die in deze opdracht centraal staan, zijn evalueren en creëren: de leerlingen schrijven zelf een verhaal (creëren), waarbij zij voor zichzelf dienen te bepalen in hoeverre zij zich laten leiden door het oorspronkelijke scheppingsverhaal en wat hun visie is op de mens (evalueren).

5.4 Volgorde van de verschillende werkvormen

De werkvormen zijn in de hierboven geschetste volgorde opgenomen, daar zij ertoe leiden dat de leerlingen inhoudelijk gezien de stap zetten van het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal, naar het toepassen van de concepten uit dit verhaal en tenslotte zichzelf verhouden tot het verhaal. Hierbij wordt een opbouw verwacht in gevraagde denkvaardigheden, zodat de werkvormen zullen leiden tot het ontplooien van hogere denkvaardigheden zoals deze onderscheiden worden door Bloom, Anderson en Krathwohl. De werkvormen 'beelden om te onthouden', 'exegetisch lezen' en 'mysterie' zijn gericht op begrijpen en analyseren; toepassen en evalueren vindt plaats in de werkvorm 'concepten om mee te werken' en de afsluitende werkvorm 'essay' betreft evalueren en creëren. Daar deze werkvormen echter nog niet onderzocht zijn in relatie tot de denkvaardigheden zoals deze door Bloom, Anderson en Krathwohl onderscheiden worden, kan er alleen gesproken worden over verwachte denkvaardigheden. Ander onderzoek ondersteunt echter deze verwachtingen.

Kienstra, Machiel Karskens en Jeroen Imants onderscheiden, op basis van onderzoek naar dertig verschillende werkvormen die gebruikt worden in het filosofieonderwijs binnen het voortgezet onderwijs, drie benaderingen of patronen waarin leerlingen zelf filosoferen naar aanleiding van een filosofische vraag of bewering. In de eerste benadering zoeken leerlingen gezamenlijk naar waarheid of overeenstemming door middel van het lezen van verhalen en het voeren van gesprekken. In de tweede benadering trachten leerlingen waarheidsclaims te toetsen

958 Door middel van het schrijven van het verhaal laten de leerlingen zien of zij dit principe begrepen hebben en de werkvorm vormt aldus een formatieve vorm van toetsing. Dit zou verder uitgewerkt kunnen worden tot een summatieve toets. Het is echter de vraag of en hoe een narratieve dialoog, die zeer persoonlijk kan zijn, summatief beoordeeld kan worden. Deze vraag ligt echter buiten het bereik van deze studie.

om op wetenschappelijke wijze vast te stellen wat zeker of waarschijnlijk is. In de derde benadering krijgt het filosoferen vorm door middel van een juridisch debat waarin verschillende waarheidsclaims bediscussieerd worden, waarna er een keuze voor een van de claims gemaakt wordt.[959] De eerste benadering kan aangeduid worden als 'verbindende waarheidsvinding of communicatief handelen', de tweede als 'toetsende waarheidsvinding' en de derde als '*sic et non*-debat', 'waarheidsbevinding' en 'afsluitende uitspraak (waarheidsoordeel)'.[960]

Uit kleinschalig onderzoek van acht filosofielessen waarin de drie benaderingen toegepast werden, blijkt dat bij de derde benadering, in combinatie met gedeelde sturing tussen docent en leerlingen, het zelf filosoferen het meest effectief is; wat wil zeggen dat leerlingen meerdere filosofische activiteiten, die hiërarchisch geordend zijn en een oplopende moeilijkheidsgraad hebben, ontplooien. Als de eerste benadering gevolgd wordt, wordt in veel lessen alleen een beroep gedaan op de lagere activiteiten, zodat deze lessen minder effectief zijn, terwijl de tweede benadering zowel kan leiden tot effectieve als tot minder effectieve lessen.[961]

Uit een vergelijkbaar onderzoek van tien filosofielessen blijkt dat de eerste benadering wederom het minst effectief is. In tegenstelling tot het eerdere onderzoek, blijkt uit dit onderzoek dat de tweede benadering effectiever is dan de derde benadering.[962]

---

959 Natascha Kienstra, Machiel Karskens, Jeroen Imants, "Three Approaches to Doing Philosophy: a Proposal for Grouping Philosofical Exercises in Classroom Teaching," *Metaphilosophy* v45 n2 (2014): 289, 291-292. Natascha Kienstra, Jeroen Imants, Machiel Karskens, Peter G.M. van der Heijden, "Doing Philosophy Effectively: Student Learning in Classroom Teaching," *PLoS ONE* 10(9), (2015): 5-6, 10. Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas," 37-38.

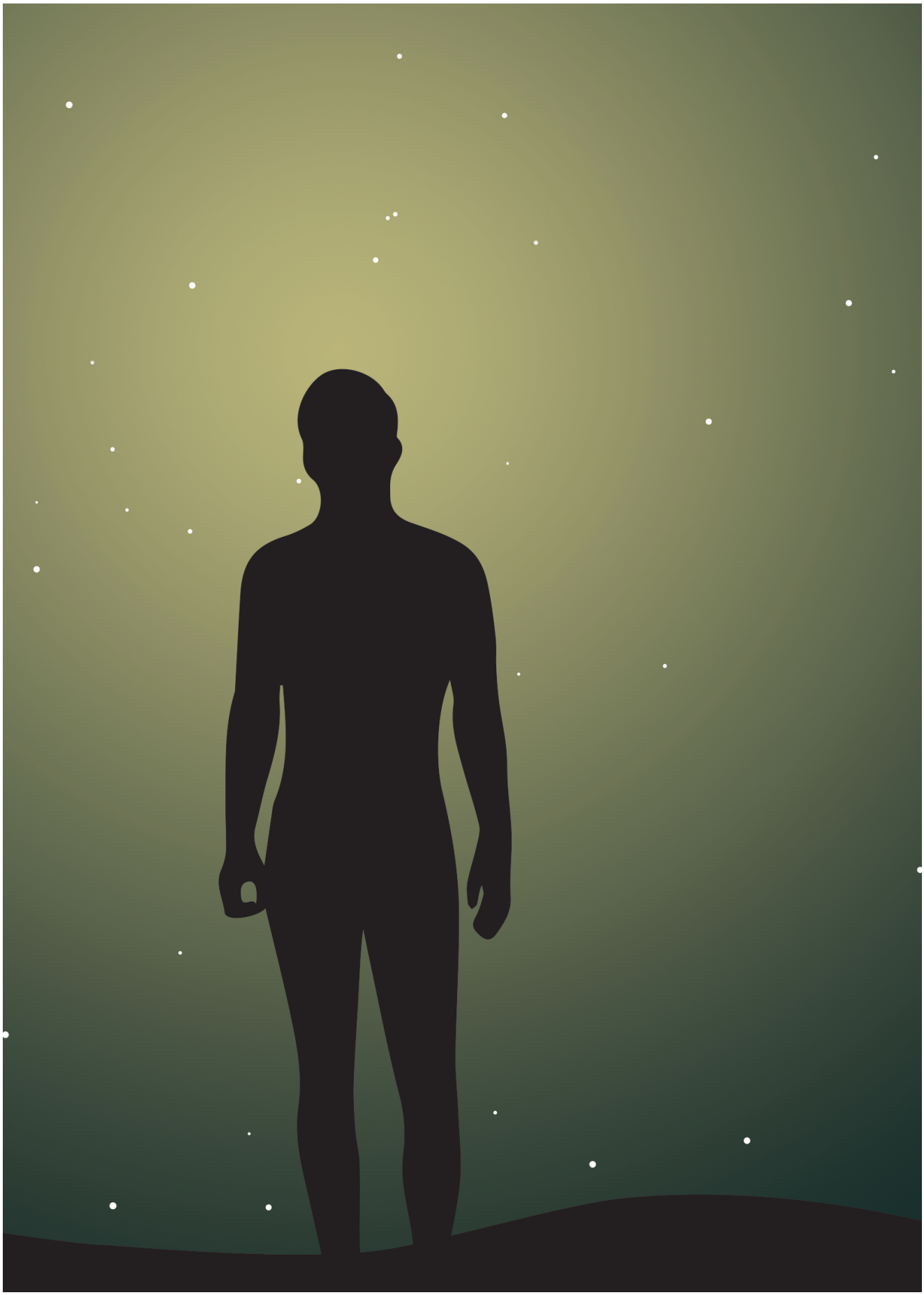
960 Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas," 38.

961 Kienstra, Imants, Karskens, Van der Heijden, "Doing Philosophy Effectively," 20-21. Er kunnen vijf filosofische activiteiten onderscheiden worden, die ook aangeduid worden als filosofeerniveaus, te weten redeneren, analyseren, toetsen, kritiek maken en reflecteren. Samen vormen de vijf activiteiten of niveaus het parelmodel, waarin redeneren de binnenste laag van de parel vormt en reflecteren de buitenste laag. Een les is meer effectief als hogere niveaus bereikt worden en is aldus het meest effectief als leerlingen toekomen aan reflectie. De vijf activiteiten kunnen als volgt omschreven worden. Als er een filosofische vraag of bewering gesteld wordt, vindt allereerst redeneren plaats. De leerling geeft een antwoord met daarbij een uitleg. Gedachten en argumenten dienen in een logische structuur weer te worden gegeven. In de analysefase kijkt de leerling of er daadwerkelijk sprake is van een logische structuur en hoe de begrippen in de uitleg met elkaar samenhangen. Toetsing is het moment waarop de uitleg geëvalueerd wordt. De argumenten voor, die door de leerling gegeven zijn in zijn uitleg, worden op waarde geschat. Kritiek maken wil zeggen dat er argumenten tegen de uitleg van de ander gegeven worden. Reflectie houdt in dat zowel de gegeven voor- als tegenargumenten bevraagd worden en aldus niet alleen het standpunt van de ander, maar ook het eigen standpunt ter discussie gesteld wordt. Zie: Kienstra, Imants, Karskens, Van der Heijden, "Doing Philosophy Effectively," 2-3. Kienstra, "Effectief filosoferen in de klas," 63-65.

962 Natascha Kienstra and Peter G.M. van der Heijden, "Doing Philosophy Effectively II: A replication and elaboration of student learning in classroom teaching," *PLoS ONE* 13(12), (2018): 5, 15. Gezien deze verschillende uitkomsten is verder onderzoek van belang, zo geven Kienstra en Van der Heijden aan. Andere factoren die bijdragen aan een effectieve les zijn gedeelde sturing en de vorm van het debat dat in de klas plaatsvindt. Een filosofisch debat, waarin leerlingen kritisch en constructief over elkaars ideeën praten, is meer effectief dan het klassengesprek dat een meer gesloten karakter heeft en altijd gericht is op de docent. Zie: Kienstra, Van der Heijden, "Doing Philosophy Effectively II," 4, 17-18.

Verschillende werkvormen die door Kienstra, Karskens en Imants onderzocht en ingedeeld zijn, kunnen ook gebruikt worden binnen het vak levensbeschouwing. De werkvormen 'beelden om te onthouden' en 'mysterie', die beide in aangepaste vorm in het lesmateriaal zijn opgenomen, zijn voorbeelden van de eerste benadering, terwijl in de werkvorm 'het (filosofisch) lezen van primaire teksten' waar de werkvorm 'exegetisch lezen' van een tekst gedeeltelijk op gebaseerd is, de eerste en tweede benadering van belang zijn.[963] Deze benaderingen zijn ook van belang in de werkvorm 'concepten om mee te werken'. Als leerlingen zelf een eigen versie van het scheppingsverhaal schrijven, gaan zij in gesprek met het verhaal en geven zij er, door middel van het herschrijven van het verhaal, een oordeel over. In de werkvorm 'essay' kan aldus het derde patroon gevonden. Op basis van de onderzoeken van de filosofielessen kan aldus verwacht worden dat bij de werkvormen die later in het lesmateriaal zijn opgenomen, hogere denkactiviteiten ontplooid worden.

963 Kienstra, Karskens, Imants, "Three Approaches to Doing Philosophy," 300.



Hoofdstuk 15

Opzet, uitvoering en resultaten van het onderzoek in de klas

1. Inleiding

In het voorafgaande hoofdstuk is op basis van de opgestelde ontwerpprincipes lesmateriaal ontwikkeld rondom Gen. 1:1-2:3 in een lessenserie van vijf lessen. Deze lessen zijn uitgevoerd en onderzocht en dit wordt in dit hoofdstuk beschreven. In paragraaf 2 wordt de onderzoeksmethode uiteengezet, in paragraaf 3 worden de verzamelde data weergegeven. De resultaten worden besproken in paragraaf 4, de conclusie en discussie volgt in paragraaf 5.

In het onderzoek staat de volgende vraag centraal:

Wat is de samenhang tussen de werkvormen 'exegetisch lezen', 'mysterie' en 'concepten om mee te werken' (cognitieve semantiek: *Cognitive Grammar* in relatie tot exegese) en het verwerven en toepassen van het religieuze concept 'beeld van God' uit Gen. 1:1-2:3 (ontwerpprincipe 2a) en het, door middel van het schrijven van een essay, aangaan van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept (ontwerpprincipe 2b)?

Naast deze hoofdvraag worden twee vervolgvragen gesteld. Ze sluiten aan bij het derde ontwerpprincipe[964] en luiden:

1. Hoe draagt *scaffolding* bij aan het verwerven en het toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept?

2. Welke denkvaardigheden worden behaald bij het verwerven en toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept?

Om de aandacht te kunnen richten op de zojuist genoemde hoofdvraag, is de keuze gemaakt om in de dataverzameling te focussen op de werkvormen die het sterkst aansluiten bij Gen. 1:1-2:3 en de betekenis van het concept 'beeld van God'; wat tot gevolg heeft dat de werkvormen (1) 'exegetisch lezen', (2) 'mysterie', (3) 'concepten om mee te werken' en (4) 'essay' onderzocht zullen worden. De werkvorm 'beelden om te onthouden' wordt aldus niet onderzocht. Deze werkvorm vormt een opstap voor het exegetisch lezen van de Genesistekst en het oplossen van het mysterie.[965] De inleidende

964 Ontwerpprincipe 4, het creëren van een veilig klassenklimaat, wordt niet specifiek onderzocht. Wel is in het ontwerp van het lesmateriaal zelf rekening gehouden met dit principe, zoals in paragraaf 4.1 van hoofdstuk 14 beschreven is. Ook in de uitvoering van het onderzoek wordt met dit principe rekening gehouden. Zo vormt het één van de redenen waarom de lessen gegeven worden in de gewone klassamenstelling door de reguliere docent (zie paragraaf 2.1).

965 Tevens wordt deze werkvorm aangeboden als extra tussenstap tussen het lezen van de tekst en het oplossen van het mysterie. Deze tussenstap is echter niet noodzakelijk en wordt alleen aangeboden aan de leerlingen indien hier ruimte voor is binnen de lessen. Dit kan per klas en/of per tweetal van

werkvorm ‘spin’, die geen directe relatie heeft met het exegetisch lezen van het scheppingsverhaal en het concept ‘beeld van God’, wordt eveneens niet geanalyseerd.

De zojuist geformuleerde hoofdvraag dient per werkvorm specifieker geformuleerd te worden, daar niet in elke werkvorm *Cognitive Grammar* op dezelfde wijze en met hetzelfde doel ingezet wordt en daarnaast sommige werkvormen gericht zijn op ontwerpprincipe 2a en andere op ontwerpprincipe 2b.

De eerste werkvorm ‘exegetisch lezen’ valt uiteen in twee delen. In het eerste deel krijgen de leerlingen schriftelijke uitleg over het interpreteren van teksten. Hierbij wordt een principe van *Cognitive Grammar* uiteengezet, namelijk dat de betekenis van een woord of tekst niet los gezien kan worden van hoe de taalgebruiker het woord interpreteert binnen zijn context. De vraag hierbij is of de leerlingen door middel van het lezen en samenvatten van de aan hen voorgelegde schriftelijke uitleg, dit principe – dat aangeduid kan worden als religieuze denkvaardigheid, namelijk als het principe van hermeneutiek – verwerven. In de hoofdvraag zoals deze hierboven is geformuleerd, wordt niet expliciet gevraagd naar het verwerven van het principe van *Cognitive Grammar*. Dit is namelijk geen doel op zich: het principe dient door de leerlingen eerst verworven te worden om de werkvormen goed uit te kunnen voeren. Het is de basis van cognitieve semantiek en moet aldus eerst door de leerlingen geleerd worden.

In het tweede deel van de werkvorm lezen en interpreteren de leerlingen het scheppingsverhaal. Hierbij wordt de vraag gesteld of de leerlingen door middel van cognitieve semantiek, waarin dus het principe van hermeneutiek verondersteld wordt, een tekst beter begrijpen en of zij het concept ‘beeld van God’ verwerven.

Ten aanzien van de tweede werkvorm ‘mysterie’ is de verwachting dat de leerlingen door het oplossen van het mysterie zien dat informatie over de leefwereld van de taalgebruiker meer zicht geeft op hoe de taalgebruiker bepaalde woorden gebruikt. Dit wordt zichtbaar aan de hand van de frase ‘beeld van God’, zodat tevens de verwachting is dat dit concept alsmede de hieraan gerelateerde concepten ‘beeldverbod’ en ‘beeldenverering’ (verder) verworven worden. De vragen die aldus bij deze werkvorm gesteld worden, zijn of leerlingen het principe van *Cognitive Grammar*, dat door middel van het mysterie uiteengezet wordt, herkennen en of zij het concept ‘beeld van God’ verder verwerven.[966]

De derde werkvorm ‘concepten om mee te werken’ is gericht op het toepassen van de verworven concepten. Of de leerlingen in staat zijn om deze concepten op juiste wijze toe te passen, is de bijbehorende onderzoeksvraag. Tevens is in deze

---

leerlingen verschillen.

966 In deze verwerving wordt het principe van *Cognitive Grammar* verondersteld: alleen door te kijken naar de historische en culturele context waarin de tekst is ontstaan is, kunnen de verschillende betekenissen van het concept ontdekt worden. Het gaat hier met name om de betekenis dat de mens het beeld van God is, aangezien hij het enige toegestane beeld is dat gemaakt mag worden, en dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen God en mens. Dat de mens mag heersen, kan ook uit het verhaal zelf worden afgeleid.

werkvorm een vraag opgenomen waarbij de leerlingen hun mening moeten geven over een stelling. De vraag hierbij is of leerlingen in hun argumentatie gebruikmaken van datgene wat ze geleerd hebben over het scheppingsverhaal en er aldus sprake is van *learning from religion*.

In de vierde werkvorm 'essay' wordt getracht om de leerlingen in gesprek te laten gaan met het scheppingsverhaal, zodat een narratieve dialoog ontstaat. De vraag hierbij is of leerlingen als gevolg van het verwerven van het principe van *Cognitive Grammar* meer begrip hebben gekregen voor de tekst en hierdoor openstaan voor datgene wat de tekst te zeggen heeft en daadwerkelijk met de tekst in gesprek gaan. Het is namelijk ook mogelijk dat leerlingen, omdat zij de tekst als vreemd (blijven) ervaren, dit gesprek niet aangaan. Hier sluit de vraag op aan of, als er een daadwerkelijk een narratieve dialoog wordt aangegaan, de visie van de leerlingen op de levensvraag 'wie is de mens?' wel of niet verandert. Aangezien de leerlingen tevens de opdracht krijgen om in hun scheppingsverhaal te laten zien dat het door hen geschreven is in 2019, waardoor zij zelf het principe van *Cognitive Grammar* toepassen, wordt de vraag gesteld of leerlingen hiertoe in staat zijn.

Er dient opgemerkt te worden dat aan de leerlingen de begrippen *Cognitive Grammar*, hermeneutiek, *learning about* of *from religion*, religieuze concepten, religieuze denkvaardigheden, narratieve dialoog, *scaffolding* en (hogere orde) denkvaardigheden niet voorgelegd worden, daar zij niet met deze begrippen bekend zijn. Zij worden in de werkbladen en in de vragenlijsten in leerlingentaal omschreven.

2. Methode

2.1 Procedure

Het ontwikkelde lesmateriaal wordt uitgeprobeerd in zeven klassen van het havo, klas 4, van het Onze Lieve Vrouwelyceum (OLV) te Breda, de school waar ik zelf werkzaam ben. Om dit onderzoek te mogen uitvoeren, is toestemming verleend door de 'data en ethische commissie' van *Tilburg School of Catholic Theology*[967]. Alle data zullen gepseudonimiseerd gebruikt worden. Voor de opslag van de koppelingslijst (zie hieronder), de papieren data en de digitale data, wordt gebruikgemaakt van de hiervoor beschikbare faciliteiten van *Tilburg University.*

De leerlingen ontvangen tijdens de eerste les ieder een werkboek met daarin alle werkbladen en evaluatieve vragenlijsten (zie verder paragraaf 2.3). In dit werkboek schrijven de leerlingen een naam en hun klas. Zij mogen, als ze dit fijn vinden, hun eigen voornaam gebruiken, maar ook een andere naam. Aan het einde van de les worden de werkboeken ingenomen en ze worden de volgende keer weer uitgedeeld. Tijdens

967 Deze commissie heeft, na de uitvoering van dit onderzoek, een andere naam gekregen, te weten *Ethics Review Board Tilburg School of Catholic Theology.*

de laatste les schrijven de leerlingen een essay op een tekstverwerker op school. Ze sturen aan het einde van de les hun essay naar mij op via het interne mailsysteem van de school. In dit essay gebruiken zij dezelfde naam als in het werkboek. Op basis van de e-mails, waarin de namen van de leerlingen genoemd worden als afzenders, maak ik een koppelingslijst tussen de naam van de leerling en de naam die de leerling gebruikt in het werkboek en in het essay. Deze koppelingslijst is nodig in verband met de selectie van de participanten (zie paragraaf 2.4). Na het opslaan van de essays worden de e-mails verwijderd. De leerlingen ontvangen geen cijfer voor het maken van de werkbladen en het schrijven van het essay.

Het lesmateriaal heeft een omvang van vijf reguliere lessen van vijftig minuten, waarbij in les 2 tot en met 5 de laatste tien minuten van de les zijn vrijgemaakt om te reflecteren op de gedane werkvormen. In totaal worden er vijfendertig lessen gegeven. Iedere klas heeft een eigen docent. Er zijn vier docenten: drie docenten geven ieder les aan twee klassen,[968] en één docent aan een klas.[969] De klassen variëren in groepsgrootte van negentien tot en met dertig leerlingen. In totaal zijn er honderdvijfenzeventig leerlingen.

Twee weken voorafgaand aan de start van de lessenserie worden de docenten geïnformeerd in een bijeenkomst van een uur, waarin het lesmateriaal doorgenomen wordt en een uitgebreide instructie gegeven wordt over het verloop van de lessen en het gebruik van het materiaal. Tevens ontvangen de docenten een planning van de lessen, de docentenhandleiding, de benodigde antwoordmodellen en een exemplaar van het werkboek van de leerlingen. Het benodigde materiaal voor de leerlingen wordt per klas en per les klaargelegd voor de docenten.

In de (voor)laatste les vóór aanvang van het onderzoek, worden de leerlingen over het onderzoek geïnformeerd. De zojuist geschetste procedure ten aanzien van de werkboeken en het essay wordt uiteengezet en er wordt in het kort uitgelegd waar het lesmateriaal betrekking op heeft, hoe de lessen zijn opgebouwd en wat van de leerlingen verwacht wordt.

Het lesmateriaal, behalve de werkvorm ‘essay’, is eerder getest door twee leerlingen uit 3-vwo en op basis hiervan zijn enkele tekstuele aanpassingen gedaan.[970]

2.2 Aard van het onderzoek

Het onderzoek kan gekwalificeerd worden als kwalitatief onderzoek. Kwalitatief onderzoek kan omschreven worden als “onderzoek waarbij je overwegend gebruikmaakt van gegevens van kwalitatieve aard en dat als doel heeft onderzoeksproblemen in of

968 Het betreft mijn collega’s Marina Huijbregts, Fé van Megen en Lenneke Tichelaar.
969 Ik ben de docent die lesgeeft aan één klas, wat betekent dat ik vijf lessen geef. De overige lessen worden gegeven door mijn collega’s.
970 Aan de BOTO is toegevoegd hoeveel verschillen en overeenkomsten genoteerd dienen te worden, namelijk minstens twee. Daarnaast zijn enkele spelfouten gecorrigeerd.

van situaties, gebeurtenissen en personen te beschrijven en te interpreteren".[971] Bij kwalitatief onderzoek betreft de onderzoekssituatie de dagelijkse praktijk;[972] in dit onderzoek de reguliere onderwijssituatie waarin het lesmateriaal uitgeprobeerd wordt. De data bestaan uit losse woorden en teksten.[973] Deze zijn in dit onderzoek de primaire en secundaire reflecties van de leerlingen en de reflecties van de observatoren (zie ook paragraaf 2.3). Bepaalde gegevens zullen echter geteld worden, zodat er sprake is van numerieke gegevens en het onderzoek kwantitatieve elementen bevat.[974] Daar er bestudeerd wordt of de leerlingen gedurende de lessen een ontwikkeling doormaken van het verwerven van een bepaald religieus concept tot aan het voeren van een narratieve dialoog, en de leerlingen met elkaar vergeleken worden, is er sprake van een casestudie. Iedere leerling is een geval ('case') en deze gevallen worden met elkaar vergeleken om uitspraken te kunnen doen over het mogelijke gebruik van cognitieve semantiek binnen het levensbeschouwelijk onderwijs.[975]

2.3 Instrumenten en data

Om de lessen te kunnen analyseren, worden door middel van verschillende instrumenten data verzameld. Het lesmateriaal bestaat, zo is in het voorafgaande duidelijk geworden, uit verschillende werkvormen. Bij elke werkvorm is een werkblad gemaakt voor de leerlingen dat door hen ingevuld c.q. gemaakt wordt. Daarnaast schrijven de leerlingen een essay.[976] Deze beide instrumenten (werkbladen en essay) geven weer hoe de leerlingen de werkvormen hebben uitgevoerd en vormen dus hun primaire reflectie op de lesstof. In de werkboeken zijn, naast de werkbladen, vragenlijsten opgenomen over de uitgevoerde werkvormen. De antwoorden van de leerlingen op de gestelde vragen kunnen beschouwd worden als secundaire reflectie.

---

971 D.B. Baarda, M.P.M. de Goede, J. Teunissen, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek* (Groningen: Stenfert Kroese, 2001), 14.

972 D.B. Baarda, M.P.M. de Goede, J. Teunissen, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek* (tweede, geheel herziene druk; Groningen: Stenfert Kroese, 2005), 177-179.

973 Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (3d. edition; Thousand Oaks: Sage, 2014), 10-11.

974 D.B. Baarda, M.P.M. de Goede, *Basisboek Methoden en Technieken: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwantitatief onderzoek* (vierde, geheel herziene druk; Groningen/Houten: Wolters-Noordhoff, 2006), 263.

975 Zie voor een tweeledige definitie van een casestudie, waarin zowel het doel als de karakteristieken van een dergelijk onderzoek beschreven worden: Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods* (5th edition; Thousand Oaks: Sage, 2014), 16-17.

976 Het essay wordt in twee fasen geschreven. In les 4 is sprake van een werkblad en wordt een eerste versie van het essay geschreven. Het definitieve essay wordt in les 5 door de leerlingen in een eigen bestand gemaakt.

Daarnaast wordt een aantal lessen, achttien in totaal, geobserveerd.[977] Het betreft hier de lessen 1 tot en met 4.[978] Aan de observator wordt aan het einde van de betreffende les een vragenlijst voorgelegd. Bovendien is de observator vrij om opmerkingen te noteren in een logboek. Deze opmerkingen worden – indien relevant – meegenomen in de resultaten, conclusie en discussie. Door middel van het invullen van de vragenlijst en het bijhouden van het logboek, reflecteert de observator op de les. In bijlage 6 is het werkboek van de leerlingen opgenomen met daarin de verschillende werkbladen. De vragenlijsten voor de leerlingen zijn opgenomen als bijlage 7, die voor de observatoren als bijlage 8.

2.4 Selectie van de participanten

Uit elke klas waarin de lessenserie gegeven wordt, worden zes leerlingen geselecteerd. Het betreft de twee leerlingen met het hoogste gemiddelde van de tot nu toe behaalde cijfers, de twee leerlingen met het laagste gemiddelde en de twee leerlingen wier cijfergemiddelde zo dicht mogelijk ligt bij het precieze cijfer tussen het laagste en het hoogste gemiddelde. In totaal gaat het om tweeënveertig leerlingen. Om de gemiddelden te berekenen, wordt gekeken naar de tot nog toe behaalde cijfers in de constellatie hoe zij meetellen binnen het afsluitende cijfer voor het vak levensbeschouwing.[979] Er wordt om pragmatische redenen gerekend met honderdsten achter de komma. Indien twee leerlingen precies hetzelfde gemiddelde hebben en er een keuze gemaakt moet worden tussen hen, wordt gekeken welke leerling het hoogste cijfer had voor het gemaakte schoolexamen.[980] De verwachting is dat door het maken van deze selectie, waarbij er zowel recht wordt gedaan aan het feit dat verschillende klassen in het onderzoek participeren als aan het feit dat leerlingen onderling verschillen in de mate van inzichtelijk niveau, er leerlingen geselecteerd worden die in voldoende

977 Ik observeer zelf veertien lessen. Les 1 tot en met 4 die ik geef, worden geobserveerd door twee van de andere docenten: een van hen observeert driemaal, de ander eenmaal. Als gevolg van mijn lesrooster kan ik niet alle lessen observeren.

978 Les 5 wordt niet geobserveerd, daar in deze les de leerlingen zelfstandig, gebruikmakend van een tekstverwerker, hun essay schrijven.

979 Op basis hiervan is er gewerkt met het gemiddelde van drie cijfers. Deze drie cijfers zijn het gemaakte schoolexamen, het gemiddelde van de tot nu gemaakte toetsen en het gemiddelde van de uitgevoerde praktische opdrachten. Bij enkele leerlingen ontbreken een of enkele cijfers, daar zij nog werk dienen in te halen in de hiervoor bestemde toetsperiode aan het einde van het schooljaar. Er wordt bij deze leerlingen uitgegaan van de beschikbare cijfers.

980 Ter illustratie een rekenvoorbeeld. In de eerste klas hebben de twee beste leerlingen beiden een gemiddelde van 7,96. De leerling met het hoogste cijfer voor het schoolexamen vormt de beste leerling van de klas, de andere leerling de tweede beste leerling. De twee leerlingen met het laagste gemiddelde hebben respectievelijk een gemiddelde van 5,26 en van 5,46. Het gemiddelde van 7,96 en 5,26 is 6,61. De twee leerlingen wier gemiddelde hier het dichtste bij ligt, zijn de leerlingen die gemiddeld hebben gescoord. Het betreft in deze klas de leerling met een gemiddelde van 6,56 en de leerling met een gemiddelde van 6,50. Er is nog een leerling met een 6,50 gemiddeld, maar zijn cijfer voor het schoolexamen is lager dan dat van de andere leerling.

mate van elkaar verschillen, zodat op basis hiervan voldoende gegevens verzameld kunnen worden en saturatie bereikt wordt.[981]

2.5 Schematisch overzicht

In onderstaand schema (schema 4), dat aansluit op de paragrafen 1 en 2.3, op het schema dat gegeven is in paragraaf 5.2 van hoofdstuk 14 (schema 3) en de toelichting op dit schema in paragraaf 5.3 van datzelfde hoofdstuk, wordt een overzicht gegeven van de lessen, in combinatie met de werkvormen die geanalyseerd zullen worden. Per werkvorm wordt aangegeven van welke benadering sprake is, met daarbij een korte omschrijving van het element uit die benadering dat centraal staat (ontwerpprincipe 2a of 2b) en welke rol *Cognitive Grammar* hierbij heeft. Daarnaast is opgenomen welke denkvaardigheid uit de gereviseerde taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl verwacht wordt. Tevens wordt de in paragraaf 1 uitgewerkte hoofdvraag weergegeven, gevolgd door de twee vervolgvragen. Onder de onderzoeksvragen volgt welke data gebruikt worden om deze vragen te beantwoorden en door middel van welke instrumenten deze data vergaard worden.

Daar de inleidende werkvorm 'spin' en de werkvorm 'beelden om te onthouden' niet onderzocht worden, ontbreken zij in het schema. Tevens dient opgemerkt te worden dat de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'essay' uit twee delen bestaan. Het eerste deel vindt plaats in respectievelijk les 1 en 4, het tweede deel in respectievelijk les 2 en 5. In de laatstgenoemde lessen worden de vragenlijsten door de leerlingen ingevuld. Nu volgt eerst een legenda (tabel 47) bij het schema:

981 Zie voor een omschrijving van het begrip saturatie: Baarda, De Goede, Teunissen, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek*, 2005, 113-115.

‘bvG’	‘beeld van God’
C.G.	gebruik van *Cognitive Grammar* en/of exegetische principes
cog. sem.	cognitieve semantiek
denkv.heid / denkv.heden	denkvaardigheid / denkvaardigheden
lezen + interprt. tekst, relig. concept verwerv.	lezen en interpreteren van een tekst, waardoor een religieus concept verworven wordt
lln.	leerlingen
logboek obs.	logboek observator
nar. dialoog	narratieve dialoog
prim. reflectie l	primaire reflectie leerlingen
reflectie obs.	reflectie observator
scaff.	*scaffolding*
sec. reflectie l	secundaire reflectie leerlingen
toep. principe C.G.	toepassen principe *Cognitive Grammar*
toep. relig. concept	toepassen religieus concept
verwerv. principe C.G.	verwerven principe *Cognitive Grammar*
verwerv. relig. concept	verwerven religieus concept
verwerv. relig. denkv.heid	verwerven religieuze denkvaardigheid
vragenlijst lln.	vragenlijst leerlingen
vragenlijst obs.	vragenlijst observatoren

Tabel 47: Legenda gebruikte afkortingen, opgenomen in alfabetische volgorde, bij schema 4

	Les 1: EL	Les 2: EL	Les 3: Mysterie	Les 4: COW	Les 4: Essay	Les 5: Essay
Benadering	about		about	about en from	from	
Specifieke benadering	verwerv. relig. denkv.heid	verwerv. relig. concept	verwerv. relig. denkv.heid en concept	toep. relig. concept	nar. dialoog	
C. G.	verwerv. principe C.G.	lezen + interprt. tekst, relig. concept verwerv.	informatie context opdoen, relig. concept verwerv.	toep. relig. concept	openstaan voor de tekst, toep. principe C.G.	
denkv.heid	begrijpen	begrijpen (1-4, 6,8) analyseren (5,7)[982]	analyseren	begrijpen toepassen (1-5) evalueren (6)	evalueren creëren	
formulering hoofdvraag	Begrijpen lln. principe C.G.?	Begrijpen lln. door cog. sem. tekst beter? Kunnen lln. relig. concept verwerv.?	Begrijpen lln. principe C.G.? Kunnen lln. relig. concept verwerv.?	Kunnen lln. relig. concept toep.?	Staan lln. door C.G. open voor de tekst? Verandert de eigen mening? Kunnen lln. principe C.G. toep.?	
1e vervolgvraag	Hoe draagt *scaff.* bij aan het verwerv. v/h concept 'bvG'?			Hoe draagt *scaff.* bij aan het toep. v/h concept 'bvG'?	Hoe draagt *scaff.* bij aan het voeren van een nar. dialoog ten aanzien v/h concept 'bvG'?	
2e vervolgvraag	Welke denkv.heden worden behaald bij het verwerv. v/h concept 'bvG'?			Welke denkv.heden worden behaald bij het toep. v/h concept 'bvG'?	Welke denkv.heden worden behaald bij voeren v/e nar. dialoog ten aanzien van het concept 'bvG'?	
data	prim. reflectie lln. reflectie obs.	prim. reflectie lln. sec. reflectie lln. reflectie obs.	prim. reflectie lln. sec. reflectie lln. reflectie obs.	prim. reflectie lln. sec. reflectie lln. reflectie obs.	prim. reflectie lln. reflectie obs.	prim. reflectie lln. sec. reflectie lln.
instrument	werkblad vragenlijst obs. logboek obs.	werkblad vragenlijst lln. vragenlijst obs. logboek obs.	werkblad vragenlijst lln. vragenlijst obs. logboek obs.	werkblad vragenlijst lln. vragenlijst obs. logboek obs.	werkblad vragenlijst obs. logboek obs.	gemaakte essay vragenlijst lln.

Schema 4: Schematische weergave lessen en werkvormen

982 De nummers die hier en bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' genoemd worden, betreffen de nummers van de vragen die bij deze werkvorm gemaakt worden.

2.6 Betrouwbaarheid

Om de betrouwbaarheid van het onderzoek te garanderen, zijn twee controles uitgevoerd. Allereerst zijn de formuleringen in de opgestelde codeertabellen en de stappen binnen de stappenplannen bij de beide matrices (zie paragraaf 3.2) gecontroleerd door een van de deelnemende docenten, door ze te doorlopen aan de hand van de eerste leerling (zie eveneens paragraaf 3.2).

Bij 24 van de 42 leerlingen is daarnaast door een van andere deelnemende docenten gecontroleerd of ten aanzien van de werkbladen en het essay de behaalde denkvaardigheden correct genoteerd zijn in de matrices. Hierbij was sprake van 95% overeenkomst. Bij één leerling was bij de werkvorm 'exegetisch lezen' een te lage denkvaardigheid genoteerd: dit had analyseren in plaats van begrijpen moeten zijn. Bij twee leerlingen was dit het geval bij de werkvorm 'mysterie'. Voor alle drie de gevallen geldt dat de antwoorden van de leerlingen te strikt waren geïnterpreteerd. Hoewel deze antwoorden slechts gedeeltelijk overeenkwamen met de antwoordmodellen en de leerlingen niet in staat waren om hun antwoord goed te formuleren, hadden zij volgens mijn collega het niveau van analyseren wel bereikt. Daarnaast bleek één leerling in de werkvorm 'essay' een wetenschappelijke theorie over de oerknal weer te geven, in plaats van een verhaal te creëren bij deze theorie. Daarom is bij deze leerling bij de betreffende werkvorm de denkvaardigheid aangepast van creëren naar herinneren. Tenslotte was er bij één leerling sprake van een typfout in de matrix met beschrijvende gegevens: er was een denkvaardigheid ingevuld die niet bereikt kon worden in de betreffende werkvorm.

3. Analyse

3.1 Initiële analyse

Tijdens de uitvoering van de lessenserie is in iedere klas de vooraf opgestelde planning gevolgd. Hierdoor hebben de leerlingen de werkvormen in de betreffende les gedaan en de vragenlijsten ingevuld. Er waren echter enkele bijzonderheden die hier per les worden weergegeven.

In les 2 was voor de werkvorm 'exegetisch lezen' mijn werkvertaling van Gen. 1:1-2:3 uit het onderzoek naar de Masoretische Tekst opgenomen, daar aan de hand van deze werkvertaling de structuur van de tekst inzichtelijk gemaakt kon worden. Deze werkvertaling bleek voor de leerlingen erg moeilijk qua taalgebruik waardoor het lezen van de tekst, alsmede het begrijpen van de structuur van de tekst en het beantwoorden van de vragen, meer tijd kostte. Voorafgaand was met de docenten afgesproken dat als het niet mogelijk zou zijn om alle vragen te laten beantwoorden door de leerlingen, in ieder geval de vragen die specifiek betrekking hadden op de schepping van de mens gemaakt en besproken dienden te worden. Deze strategie is in verschillende klassen gevolgd; in de andere klassen is de zelfstandige werktijd voor de leerlingen om de

vragen te beantwoorden ingekort. In enkele klassen zijn de antwoorden op de vragen aan het begin van de volgende les besproken.

Vraag 5 van het werkblad 'exegetisch lezen' (les 2) luidde: "Wat gebeurt er vervolgens volgens de verteller als God de mens schept? Noem één overeenkomst en twee verschillen". Om deze vraag goed te kunnen begrijpen, diende teruggekeken te worden naar de vragen 3 en 4, zodat er een vergelijking gemaakt kon worden tussen wat God zegt over de schepping van de mens en hoe de schepping door de verteller beschreven wordt. Dat er teruggekeken diende te worden naar de vragen 3 en 4 was echter onvoldoende duidelijk. De docenten hebben de strekking van de vraag tijdens de les verhelderd.

Een van de uitgangspunten van de lessen was het gebruik van activerende didactiek, waarbij de docent een ondersteunende rol heeft. Tijdens het oplossen van het mysterie (les 3) bleek dat voor de leerlingen de stap tussen het categoriseren van de kaartjes en het geven van een antwoord op de vraag waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God, onduidelijk of lastig was. Met hulp van de docent konden de leerlingen deze stap maken.

Vraag 2 van het werkblad 'concepten om mee te werken' (les 4) was niet duidelijk voor de leerlingen. Deze vraag luidde: "Er zijn ook religies waarin godenbeelden juist erg belangrijk zijn. Een goed voorbeeld is het hindoeïsme. Zoek op wat er met de 'puja' bedoeld wordt en leg uit dat hierbij op dezelfde manier naar beelden gekeken wordt als in de Tenach." Er wordt in de vraag verwezen naar hoe in de Tenach beeldenverering beschreven wordt: beelden van goden worden vereerd, omdat men meent dat deze beelden de goden zelf zijn. Aan de leerlingen was dit voorgelegd in de werkvorm 'mysterie', maar in deze werkvorm was nog sterker naar voren gekomen dat deze beeldenverering in de Tenach wordt afgewezen. Hierdoor begrepen leerlingen niet welke relatie gelegd kon worden tussen de puja en de Tenach. Deze relatie is door de docenten toegelicht.

In les 5 was voor het merendeel van de leerlingen de gestelde lestijd voldoende om het essay te schrijven. Een aantal leerlingen was echter ruimschoots binnen de tijd klaar, terwijl andere leerlingen aangaven hun essay niet af te hebben. De werktijd varieerde hierdoor tussen de twintig en vijfenveertig minuten. De leerlingen die veel tijd over hadden, mochten aan een ander vak werken.

Wegens afwezigheid van een van de docenten, heb ik in twee klassen les 5 overgenomen. Het uitstellen van de lessen om ze door de eigen docent te laten geven, genoot niet de voorkeur, daar de betreffende les al een keer was uitgesteld. De periode tussen les 4 en les 5, die inhoudelijk bij elkaar horen, zou anders te ruim worden.

De extra toegevoegde 'beelden om te onthouden' (werkblad 3) is door geen enkele leerling uitgevoerd. Sommige leerlingen hadden enige tijd over na het oplossen van het mysterie, maar deze tijd was te kort om het werkblad goed te kunnen maken. De leerlingen die dit betrof kregen toestemming om, na het invullen van de vragenlijst bij de werkvorm, iets voor zichzelf te doen.

3.2 Analyse van de data

Om de verzamelde data weer te kunnen geven, wordt gebruikgemaakt van een matrix met woorden en een matrix met beschrijvende gegevens. In deze matrices kunnen alle gevallen, namelijk alle leerlingen, opgenomen en met elkaar vergeleken worden. Voor beide matrices geldt dat de variabelen, die te herleiden zijn tot de onderzoeksvragen, opgenomen zijn in de rijen van de matrix. De leerlingen zijn weergegeven in de kolommen. Hierbij zijn eerst de leerlingen opgenomen met het hoogste gemiddelde, vervolgens de leerlingen die gemiddeld scoren en tenslotte de leerlingen met het laagste gemiddelde. Binnen deze indeling is steeds de volgorde van de klassen aangehouden: uiterst links staan de leerlingen met de hoogste gemiddelden uit de eerste klas, daarna die uit de tweede klas, etc.

In eerstgenoemde matrix zijn alle data (de primaire en secundaire reflectie van de leerlingen en de reflectie van de observatoren die verkregen is door middel van de vragenlijsten) opgenomen, omschreven door middel van woorden. Het betreft kwalitatieve gegevens. De hoofdvraag is uiteengelegd in drie elementen, namelijk of leerlingen in staat zijn om het principe van *Cognitive Grammar* en het concept 'beeld van God' te verwerven door middel van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' en of zij door middel van cognitieve semantiek een tekst beter begrijpen (A); of zij het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldenverering' en 'beeldverbod' toe kunnen passen in nieuwe contexten door middel van de werkvorm 'concepten om mee te werken' (B) en of zij een narratieve dialoog aangaan met het scheppingsverhaal, het principe van *Cognitive Grammar* kunnen toepassen en of cognitieve semantiek bijdraagt aan meer begrip voor de tekst (C).

Onder de hoofdvraag zijn de twee vervolgvragen opgenomen, waarbij eerst wordt weergegeven welke vormen van ondersteuning geboden zijn in de lessen, vervolgens wat het hoogste niveau van denken is dat bereikt is en tenslotte of de gegeven ondersteuning van invloed is op het bereikte niveau van denken.

Om de matrix te kunnen lezen, kan gebruik worden gemaakt van de codeertabel waarin de verschillende variabelen worden toegelicht (tabel 48). Tevens is een stappenplan opgenomen waarin inzichtelijk gemaakt wordt hoe de werkbladen en het essay geanalyseerd zijn om tot de codeertabel en de onderscheiden variabelen te kunnen komen (tabel 49). Bij de matrix horen daarnaast twee legenda's: één legenda waarin de gebruikte afkortingen in de matrix verhelderd worden en één legenda waarin de gebruikte symbolen uiteengezet worden. Daar de matrix te groot is om in zijn geheel op te kunnen nemen, is in bijlage 9 een deel weergegeven. De gehele matrix kan bij mij opgevraagd worden. De bijbehorende legenda's zijn in dezelfde bijlage opgenomen.

In een matrix met beschrijvende gegevens worden alle data gecodeerd, wat wil zeggen dat elke variabele een codegetal krijgt,[983] zodat de gevallen eenvoudiger met

983 Baarda, De Goede, *Basisboek Methoden en Technieken*, 265.

elkaar vergeleken kunnen worden en patronen ontdekt kunnen worden. Daarom vormt deze matrix het uitgangspunt in de bespreking van de resultaten van het onderzoek in de volgende paragraaf. Om pragmatische redenen is er gekozen voor één matrix met beschrijvende gegevens met daarin alle data die betrekking hebben op de hoofdvraag en op de tweede vervolgvraag over de bereikte niveaus van denken. Deze matrix is opgenomen in paragraaf 4.1 met de bijbehorende legenda's. De gegevens ten aanzien van de geboden vormen van *scaffolding* en of *scaffolding* bijdraagt aan het bereiken van een bepaalde denkvaardigheid, zullen bestudeerd worden aan de hand van de matrix met woorden en de logboeken van de observatoren, daar de data niet overzichtelijk in de matrix met beschrijvende gegevens opgenomen konden worden. Ten aanzien van de bereikte niveaus van denken zijn de antwoorden van de leerlingen in de vragenlijsten (secundaire reflectie) weggelaten, daar er te veel variëteit zit tussen de antwoorden van de leerlingen en hieruit geen conclusies getrokken kunnen worden. Daar de werkbladen en de essays (de primaire reflectie van de leerlingen) vergeleken kunnen worden met de reflectie van de observatoren, is sprake van data-triangulatie.[984] Bovendien zijn de data ten aanzien van de primaire reflecties gecontroleerd, zoals in paragraaf 2.6 is beschreven.

Om de data die betrekking hebben op de hoofdvraag te kunnen coderen, zijn uit de vragenlijsten voor de leerlingen de gesloten vragen opgenomen in de matrix, waarbij de eventueel door de leerling gegeven toelichting is weggelaten, en zijn ten aanzien van de werkbladen en het essay de analysestappen teruggebracht tot stappen die met ja of nee te beantwoorden zijn. De open vragen en de toelichtingen bij de gesloten vragen zijn niet opgenomen, daar deze op basis van het gebruikte theoretisch kader niet gecodeerd kunnen worden.

In de matrix met beschrijvende gegevens is de opzet van de matrix met woorden voor zover mogelijk behouden, wat wil zeggen dat de hoofdvraag uiteen is gelegd in de drie eerdergenoemde elementen. In de bijbehorende codeertabel (tabel 50) en het stappenplan (tabel 51) wordt aangegeven hoe de codering van de betreffende variabele is bepaald. Hierbij dient opgemerkt te worden dat ten aanzien van de werkvormen 'mysterie' en 'concepten om mee te werken' gebruik is gemaakt van *fuzzy coding*. Dit wil zeggen dat bij enkele variabelen bij deze werkvormen niet per definitie een eenduidig antwoord in de vorm van ja (1) of nee (0) gegeven dient te worden, maar dat er ook aangegeven kan worden dat de variabele enigszins bereikt is; uitgedrukt door middel van het getal 0,5.[985]

---

984 Baarda, De Goede, Teunissen, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek*, 2005, 187-188. Baarda, De Goede en Teunissen, *Basisboek Kwalitatief Onderzoek*, 2005, 188 stellen: "Het principe van de driehoeksmeting is in het kwalitatief onderzoek wel wat aangepast. Het gaat niet om exact drie metingen. Het mogen er twee, maar ook vier of meer zijn en het zijn dus allemaal verschillende invalshoeken. Het kan ook gaan om verschillende databronnen (data-triangulatie)."

985 Zie voor *fuzzy coding*: Natascha H.H. Kienstra, Peter G.M. van der Heijden, "Using Correspondence Analysis in Multiple Case Studies," *Bulletin de Méthodologie Sociologique* 128 (2015): 14, 16.

Werkvorm	Vraag	Specifieke antwoord-mogelijkheden	Omschrijving
I hoofdvraag			
Exegetisch Lezen	principe CG		Het principe begrijpen dat om een tekst goed te kunnen begrijpen, men moet proberen om te kijken vanuit het oogpunt van de schrijver door de tekst heel nauwkeurig te lezen en informatie te vinden over de historische en culturele context.
	tekstbegrip bvG		Aan kunnen geven dat de mens geschapen wordt als het beeld van God, zodat hij kan heersen (over de dieren en de gehele aarde).
	EL structuur meer begrip		Door het aanbrengen van de structuur van de tekst, wordt de tekst beter begrepen.
	EL vragen meer begrip		Door het beantwoorden van enkele vragen over de tekst, wordt de tekst beter begrepen.
	tekstbegrip bvG NIET		Waarom de leerling niet uit de tekst kon halen waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God.
Mysterie	1-3 betekenissen concept bvG		Een, twee of drie correcte betekenissen van het concept 'beeld van God' verwerven.
	1-3 toepassen principe CG gegeven context		Een, twee of drie keer het principe van *Cognitive Grammar* correct kunnen toepassen op de gegeven context.
	principe CG		In de werkvorm 'mysterie' het principe herkennen dat om een tekst goed te kunnen begrijpen, men kennis dient te hebben van de historische en culturele context waarin de tekst ontstaan is.
	antwoorden NIET		Waarom de leerling een, twee of drie betekenissen van het concept 'beeld van God' niet heeft verworven.

Werkvorm	Vraag	Specifieke antwoord-mogelijkheden	Omschrijving
	vragen NIET		Waarom de leerling een, twee of drie keer het principe van *Cognitive Grammar* niet kon toepassen op de gegeven context.
COW	1-3 vragen beeld + religie EL+M		Een, twee of drie keer de concepten 'beeldverbod', 'beeldenverering' of 'beeld van God' zoals deze verworven zijn in de werkvorm(en) 'exegetisch lezen' en/of 'mysterie', correct kunnen toepassen op een nieuwe context, namelijk de wereldreligies.
	vraag beeld + onze cultuur EL+M		Het concept 'beeldenverering' zoals verworven is in de werkvormen 'mysterie', correct kunnen toepassen op een nieuwe context, namelijk onze cultuur.
	eigen mening EL+M gebruikt		In de eigen argumentatie gebruikmaken van de opgedane kennis over het scheppingsverhaal zoals verkregen is in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie'.
	vragen beeld + religie EL+M NIET	concept	Onvoldoende kennis hebben van de concepten 'beeldverbod', 'beeldenverering' en 'beeld van God'.
		wereldreligies	Onvoldoende kennis hebben van de wereldreligies.
		relatie	Geen relatie kunnen leggen tussen de geleerde concepten en de vraag.
		anders	Eigen antwoord.
	vraag beeld + onze cultuur EL+M NIET	concept	Onvoldoende kennis hebben van het concept 'beeldenverering'.
		onze cultuur	Onvoldoende kennis hebben van het begrip 'Instagram' uit onze cultuur.
		relatie	Geen relatie kunnen leggen tussen het geleerde concept en de vraag.

Werkvorm	Vraag	Specifieke antwoord-mogelijkheden	Omschrijving
		anders	Eigen antwoord.
	eigen mening EL+M gebruikt waarom		Waarom wel of geen gebruik gemaakt van de opgedane kennis over het scheppingsverhaal zoals deze verkregen is in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie'.
Essay	elementen verhaal		Elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal verwerken in het eigen scheppingsverhaal.
	schepping van de mens		In het eigen scheppingsverhaal de schepping van de mens beschrijven.
	CG toegepast		In het eigen scheppingsverhaal laten zien dat het verhaal geschreven is in 2019.
	meer begrip		Als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip hebben voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal.
	nagedacht over wie is de mens?		Als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' nagedacht over de levensvraag 'wie is de mens?'.
	in gesprek gaan		Nadenken over wat je wilt overnemen van, veranderen of toevoegen aan het oorspronkelijke scheppingsverhaal.
	mening veranderd		De persoonlijke mening over de levensvraag 'wie is de mens?' is veranderd door het in gesprek gaan met de tekst.
II vervolgvraag: *scaffolding*			
		instructie	Het instrueren van de leerling zodat deze weet wat hij moet doen en hoe hij dit moet doen.
		uitleg	Het geven van uitleg aan de leerling zodat deze weet hoe en waarom hij iets moet doen.
		feedback	Het evalueren van het handelen van de leerling.

Werkvorm	Vraag	Specifieke antwoord-mogelijkheden	Omschrijving
		hints	Het geven van aanwijzingen of tips.
		vragen	Vragen stellen aan de leerling zodat een denkproces op gang komt.
		gedrag voordoen	Voordoen wat de leerling moet doen.
		anders	Eigen antwoord.
III vervolgvraag: denkvaardigheid			
		herinneren	Het zich herinneren van kennis die men eerder heeft opgedaan.
		begrijpen	Het vaststellen van de betekenis van informatie.
		toepassen	Het gebruiken van eerder opgedane kennis in een nieuwe of andere situatie.
		analyseren	Het uiteenleggen van informatie in verschillende elementen en bestuderen hoe deze met elkaar samenhangen.
		evalueren	Het geven van de eigen mening, onderbouwd met argumenten.
		creëren	Een nieuw product maken.
	samenhang *scaffolding* en denkvaardigheid, observatoren		Hoe heeft/hebben de geboden vorm(en) van *scaffolding* bijgedragen aan de hoogste vorm van denken die bereikt werd?

Leesinstructie: in de tabel wordt een onderscheid gemaakt tussen de hoofdvraag en de twee vervolgvragen. Ten aanzien van de hoofdvraag wordt geheel links de werkvorm genoemd; in de tweede kolom de vraag die beantwoord kan worden door het betreffende werkblad te analyseren en/of die gesteld is aan de leerlingen. Indien aan de leerlingen specifieke antwoordmogelijkheden gegeven werden, zijn deze opgenomen in de derde kolom. In de laatste kolom volgt een omschrijving van de gestelde vraag. De twee vervolgvragen zijn bij elke werkvorm op dezelfde wijze gesteld aan de leerlingen en aan de observatoren, zodat alleen de specifieke antwoordmogelijkheden en de beschrijving van deze antwoordmogelijkheden zijn opgenomen. De vervolgvraag over het hoogst behaalde niveau van denken wordt tevens beantwoord door de werkbladen van de leerlingen te analyseren. Daar echter steeds sprake is van dezelfde antwoordmogelijkheden, zijn zij maar één keer opgenomen. Aan de observatoren is tenslotte gevraagd of de geboden vormen van *scaffolding* bijdroegen aan het hoogste niveau van denken dat door de leerlingen bereikt werd. Deze vraag is onderaan in de tabel opgenomen.

Tabel 48: Codeertabel bij de matrix met woorden

Wv	Stap	Omschrijving
EL	1	Stel vast of de leerling een samenvatting heeft gemaakt van de inleidende tekst over het lezen en interpreteren van een (Bijbel)verhaal en of deze samenvatting als goed[986] beschouwd kan worden. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het principe van *Cognitive Grammar* begrepen heeft.
	2	Stel vast of en hoe goed de leerling de structuur van de tekst in kaart heeft gebracht.[987]
	3	Stel vast of en hoe goed de leerling de vragen heeft beantwoord, wat inzicht geeft in hoeverre de leerling het scheppingsverhaal begrepen heeft en wat het hoogste niveau van denken is dat hij heeft bereikt.[988]
	4	Stel vast of de leerling vraag 4 over de betekenis van de frase 'beeld van God' heeft gemaakt en of hij deze vraag goed heeft beantwoord, wat inzichtelijk maakt of hij het concept 'beeld van God' zoals dat in de tekst naar voren komt, verworven heeft.
	5	Stel vast welke denkvaardigheden de leerling gedaan heeft en wat het hoogste niveau van denken is dat de leerling bereikt heeft, door de vraagstelling van het werkblad en de gegeven antwoorden te analyseren ten aanzien van het gebruik van de handelingswerkwoorden.
M	1	Stel vast hoeveel antwoorden de leerling heeft gegeven op de vraag waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God en hoeveel van deze antwoorden goed zijn. Dit maakt inzichtelijk welke betekenissen van het concept 'beeld van God' de leerling verworven heeft.
	2	Stel vast hoeveel van de bijbehorende vragen de leerling beantwoord heeft en hoeveel van de antwoorden goed zijn, op basis waarvan vastgesteld kan worden in hoeverre de leerling het principe van *Cognitive Grammar* heeft toegepast in een gegeven context.
	3	Stel vast welke denkvaardigheden de leerling ontplooid heeft en wat het hoogste denkniveau is dat de leerling bereikt heeft, door de vraagstelling van het werkblad en de gegeven antwoorden te analyseren ten aanzien van het gebruik van de handelingswerkwoorden.

986 Voor het gehele stappenplan geldt dat om te kunnen bepalen of een opdracht of vraag 'goed' gemaakt is, de antwoordmodellen gehanteerd worden zoals deze voorafgaand aan de lessen verstrekt zijn aan de docenten.

987 In de matrix is de score bij deze fase niet opgenomen, daar deze score op zich geen bijdrage levert aan het beantwoorden van de hoofdvraag bij deze werkvorm. Het dient echter wel nagegaan te worden, aangezien de leerling in de vragenlijst dient weer te geven of het aanbrengen van de structuur tot een beter begrip van de tekst heeft geleid.

988 De score bij deze fase is niet opgenomen in de matrix, daar de score niet direct bijdraagt aan het kunnen beantwoorden van de hoofdvraag. Het dient echter wel vastgesteld te worden, daar de mate waarin en hoe de vragen beantwoord zijn door de leerling inzicht geeft in welk niveau van denken hij bereikt heeft en hij in de vragenlijst dient aan te geven of het maken van de vragen heeft geleid tot een beter begrip van de tekst.

Wv	Stap	Omschrijving
COW	1	Stel vast of de leerling de vragen ten aanzien van de concepten ‘beeldverbod’, ‘beeldenverering’ en ‘beeld van God’ in relatie tot de wereldreligies beantwoord heeft en of hij deze vragen goed beantwoord heeft, wat inzichtelijk maakt in hoeverre de leerling de concepten kan toepassen in een nieuwe context.
	2	Stel vast of de leerling de vraag ten aanzien van beeldverering in onze cultuur beantwoord heeft en of hij deze vraag goed beantwoord heeft, wat inzichtelijk maakt of de leerling het concept ‘beeldenverering’ kan toepassen in een nieuwe context.
	3	Stel vast of de leerling zijn mening heeft gegeven over de stelling “in onze samenleving zijn er te veel beelden, een vermindering van het aantal beelden zou helemaal zo gek niet zijn!” (vraag 6) en of hij in zijn argumentatie gebruik heeft gemaakt van wat hij in de werkvormen ‘exegetisch lezen’ en ‘mysterie’ geleerd heeft over het scheppingsverhaal. Dit maakt inzichtelijk in hoeverre de leerling binnen zijn eigen visie het concept ‘beeld’ toepast.
	4	Stel vast welke denkvaardigheden de leerling ontplooid heeft en wat het hoogste denkniveau is dat de leerling bereikt heeft, door de vraagstelling van het werkblad en de gegeven antwoorden te analyseren ten aanzien van het gebruik van de handelingswerkwoorden.
Essay	1	Stel vast of de leerling elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal heeft overgenomen en zo ja welke elementen dit zijn. Dit maakt inzichtelijk of de leerling in gesprek is gegaan met het scheppingsverhaal.[989]
	2	Stel vast of de leerling de schepping van de mens beschrijft en hoe hij deze beschrijft. Dit maakt inzichtelijk welke visie de leerling heeft op de mens en of er sprake is van een relatie tussen de visie van de leerling en het scheppingsverhaal.
	3	Stel vast of de leerling elementen uit het jaar 2019 in zijn verhaal heeft verwerkt. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het principe van *Cognitive Grammar* heeft toegepast.

Tabel 49: Stappenplan bij de matrix met woorden

989 Hierbij dient opgemerkt te worden dat het ook mogelijk is dat de leerling in gesprek is gegaan met het scheppingsverhaal en besloten heeft niets op te nemen van het oorspronkelijke verhaal. Op basis van het essay kan in dat geval niet vastgesteld worden dat de leerling in gesprek is gegaan met de tekst.

Werkvorm	Vraag	Omschrijving	Score
Hoofdvraag			
EL	principe CG	Het principe begrijpen dat om een tekst goed te kunnen begrijpen, men moet proberen om te kijken vanuit het oogpunt van de schrijver door de tekst heel nauwkeurig te lezen en informatie te vinden over de historische en culturele context.	0 de leerling heeft het principe niet begrepen. 1 de leerling heeft het principe begrepen.
	tekstbegrip bvG	Aan kunnen geven dat de mens geschapen wordt als het beeld van God, zodat hij kan heersen (over de dieren en de gehele aarde).	0 de leerling heeft het concept niet verworven. 1 de leerling heeft het concept verworven.
	EL structuur meer begrip	Door het aanbrengen van de structuur van de tekst, wordt de tekst beter begrepen.	0 aanbrengen van structuur leidt niet tot meer begrip van de tekst. 1 aanbrengen van structuur leidt tot meer begrip van de tekst.
	EL vragen meer begrip	Door het beantwoorden van enkele vragen over de tekst, wordt de tekst beter begrepen.	0 maken van vragen leidt niet tot meer begrip van de tekst. 1 maken van vragen leidt tot meer begrip van de tekst.
Mysterie	1-3 betekenissen concept bvG	Een, twee of drie correcte betekenissen van het concept 'beeld van God' verwerven.	0 de leerling heeft het concept niet verworven. 0,5 de leerling heeft het concept gedeeltelijk verworven (één betekenis van het concept). 1 de leerling heeft het concept verworven (twee of drie betekenissen van het concept).
	1-3 toepassen principe CG gegeven context	Een, twee of drie keer het principe van *Cognitive Grammar* correct kunnen toepassen op de gegeven context.	0 de leerling heeft het principe niet toegepast. 0,5 de leerling heeft het principe gedeeltelijk toegepast (is hier één keer toe in staat). 1 de leerling heeft het principe toegepast (is hier twee of drie keer toe in staat).

Werkvorm	Vraag	Omschrijving	Score
	principe CG	In de werkvorm 'mysterie' het principe herkennen dat om een tekst goed te kunnen begrijpen, men kennis dient te hebben van de historische en culturele context waarin de tekst ontstaan is.	0 de leerling herkent het principe niet. 1 de leerling herkent het principe.
COW	1-3 vragen beeld + religie EL+M	Een, twee of drie keer de concepten 'beeldverbod', 'beeldenverering' of 'beeld van God', zoals deze verworven zijn in de werkvorm(en) 'exegetisch lezen' en/of 'mysterie', correct kunnen toepassen op een nieuwe context, namelijk de wereldreligies.	0 de leerling heeft het concept niet toegepast. 0,5 de leerling heeft het concept gedeeltelijk toegepast (is hier één keer toe in staat). 1 de leerling heeft het concept toegepast (is hier twee of drie keer toe in staat).
	vraag beeld + onze cultuur EL+M	Het concept 'beeldenverering' zoals verworven is in de werkvorm 'mysterie' correct kunnen toepassen op een nieuwe context, namelijk onze cultuur.	0 de leerling is niet staat om het concept toe te passen. 1 de leerling is in staat om het concept toe te passen.
	eigen mening EL+M gebruikt	In de eigen argumentatie gebruikmaken van de opgedane kennis over het scheppingsverhaal zoals verkregen is in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie'.	0 de leerling heeft geen gebruik gemaakt van het scheppingsverhaal. 1 de leerling heeft gebruikgemaakt van het scheppingsverhaal.
Essay	elementen verhaal	Elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal verwerken in het eigen scheppingsverhaal.	0 de leerling heeft geen elementen uit het scheppingsverhaal verwerkt. 1 de leerling heeft elementen uit het scheppingsverhaal verwerkt.
	schepping van de mens	In het eigen scheppingsverhaal de schepping van de mens beschrijven.	0 de leerling heeft de schepping van de mens niet beschreven. 1 de leerling heeft de schepping van de mens beschreven.
	CG toegepast	In het eigen scheppingsverhaal laten zien dat het verhaal geschreven is in 2019.	0 de leerling heeft niet laten zien dat het verhaal geschreven is in 2019. 1 de leerling heeft laten zien dat het verhaal geschreven is in 2019.

Werkvorm	Vraag	Omschrijving	Score
	meer begrip	Als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip hebben voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal.	0 de leerling heeft minder of evenveel begrip voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal. 1 de leerling heeft meer begrip voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal.
	nagedacht over wie is de mens?	Als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' nagedacht over de levensvraag 'wie is de mens?'.	0 de leerling heeft niet nagedacht over de levensvraag 'wie is de mens?'. 1 de leerling heeft nagedacht over de levensvraag 'wie is de mens?'.
	in gesprek gaan	Nadenken over wat je wilt overnemen van, veranderen of toevoegen aan het oorspronkelijke scheppingsverhaal.	0 de leerling is niet in gesprek gegaan met het scheppingsverhaal. 1 de leerling is in gesprek gegaan met het scheppingsverhaal.
	mening veranderd	De persoonlijke mening over de levensvraag 'wie is de mens?' is veranderd door het in gesprek gaan met de tekst.	0 de mening van de leerling is niet veranderd. 1 de mening van de leerling is veranderd.
III vervolgvraag: denkvaardigheid			
EL	hoogste EL	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in de werkvorm 'exegetisch lezen'?	1 het hoogst bereikte niveau van denken is herinneren. 2 het hoogst bereikte niveau van denken is begrijpen. 3 het hoogst bereikte niveau van denken is toepassen. 4 het hoogst bereikte niveau van denken is analyseren. 5 het hoogst bereikte niveau van denken is evalueren. 6 het hoogst bereikte niveau van denken is creëren.
	hoogste EL deel 1	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in het eerste deel van de werkvorm 'exegetisch lezen'?	Idem

Werkvorm	Vraag	Omschrijving	Score
	hoogste EL deel 2	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in het tweede deel van de werkvorm 'exegetisch lezen'?	Idem
M	hoogste M	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in de werkvorm 'mysterie'?	Idem
COW	hoogste COW	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in de werkvorm 'concepten om mee te werken'?	Idem
	hoogste COW 1-4	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is bij de vragen 1 tot en met 4 van de werkvorm 'concepten om mee te werken'?	Idem
	hoogste COW 1-6[990]	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is bij de vragen 1 tot en met 6 van de werkvorm 'concepten om mee te werken'?	Idem
Essay	hoogste Essay	Wat is het hoogste niveau van denken dat bereikt is in de werkvorm 'essay'?	Idem

Leesinstructie: in de tabel wordt een onderscheid gemaakt tussen de hoofdvraag en de tweede vervolgvraag. De opbouw van de tabel is echter voor beide vragen hetzelfde. Geheel links wordt de werkvorm genoemd. In de tweede kolom is de vraag weergegeven die beantwoord kan worden door het betreffende werkblad te analyseren en/of die gesteld is aan de leerlingen en die bij de vervolgvraag tevens gesteld is aan de observatoren. In de derde kolom volgt een omschrijving van de vraag. In de laatste kolom wordt uiteengezet welke scores behaald kunnen worden.

Tabel 50: Codeertabel met bijbehorende scores bij de matrix met beschrijvende gegevens

990 In verband met de veiligheid in de klas diende de docent de laatste twee vragen alleen te laten beantwoorden door leerlingen die zelf aangaven hun antwoord met de klas te willen delen, of de keuze te maken om deze beide vragen niet klassikaal te bespreken. Beide strategieën zijn gevolgd, zodat de observatoren óf iets kunnen zeggen over het behaalde niveau van denken bij de eerste vier vragen óf iets over het behaalde niveau van denken bij alle zes de vragen.

Wv	Stap	Omschrijving	Score
EL	1	Stel vast of de leerling een samenvatting heeft gemaakt van de inleidende tekst over het lezen en interpreteren van een (Bijbel) verhaal en of deze samenvatting als goed[991] beschouwd kan worden. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het principe van *Cognitive Grammar* begrepen heeft.	0 de leerling heeft het principe niet begrepen. 1 de leerling heeft het principe begrepen.
	4	Stel vast of de leerling vraag 4 over de betekenis van de frase 'beeld van God' heeft gemaakt en of hij deze vraag goed heeft beantwoord. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het concept 'beeld van God', zoals dat in de tekst naar voren komt, verworven heeft.	0 de leerling heeft het concept niet verworven. 1 de leerling heeft het concept verworven.
M	1	Stel vast hoeveel antwoorden de leerling heeft gegeven op de vraag waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God en hoeveel van deze antwoorden goed zijn. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het concept 'beeld van God' verworven heeft.	0 de leerling heeft het concept niet verworven. 0,5 de leerling heeft het concept gedeeltelijk verworven (één betekenis van het concept). 1 de leerling heeft het concept verworven (twee of drie betekenissen van het concept).
	2	Stel vast hoeveel van de bijbehorende vragen de leerling beantwoord heeft en hoeveel antwoorden goed zijn. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het principe van *Cognitive Grammar* kan toepassen in een gegeven context.	0 de leerling heeft het principe niet toegepast. 0,5 de leerling heeft het principe gedeeltelijk toegepast (is hier één keer toe in staat). 1 de leerling heeft het principe toegepast (is hier twee of drie keer toe in staat).
COW	1	Stel vast of de leerling de vragen ten aanzien van de concepten 'beeldverbod', 'beeldenverering' en 'beeld van God' in relatie tot de wereldreligies beantwoord heeft en of hij deze vragen goed beantwoord heeft. Dit maakt inzichtelijk of de leerling de concepten kan toepassen in een nieuwe context.	0 de leerling heeft de concepten niet toegepast. 0,5 de leerling heeft de concepten gedeeltelijk toegepast (is hier één keer toe in staat). 1 de leerling heeft de concepten toegepast (is hier twee of drie keer toe in staat).

991 Voor het gehele stappenplan geldt dat om te kunnen bepalen of een opdracht of vraag 'goed' gemaakt is, de antwoordmodellen gehanteerd worden zoals deze voorafgaand aan de lessen verstrekt zijn aan de docenten.

Wv	Stap	Omschrijving	Score
	2	Stel vast of de leerling de vraag ten aanzien van beeldenverering in onze cultuur beantwoord heeft en of hij deze vraag goed beantwoord heeft. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het concept 'beeldenverering' kan toepassen in een nieuwe context.	0 de leerling heeft het concept niet toegepast. 1 de leerling heeft het concept toegepast.
	3	Stel vast of de leerling zijn mening heeft gegeven over de stelling "in onze samenleving zijn er te veel beelden, een vermindering van het aantal beelden zou helemaal zo gek niet zijn!" (vraag 6) en of hij in zijn argumentatie gebruik heeft gemaakt van wat hij in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' geleerd heeft over het scheppingsverhaal. Dit maakt inzichtelijk of de leerling binnen zijn eigen visie het concept 'beeld' toepast.	0 de leerling heeft het concept niet toegepast. 1 de leerling heeft het concept toegepast.
Essay	1	Stel vast of de leerling elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal heeft overgenomen. Dit maakt inzichtelijk of de leerling in gesprek is gegaan met het verhaal.[992]	0 de leerling heeft geen elementen uit het scheppingsverhaal overgenomen. 1 de leerling heeft elementen uit het scheppingsverhaal overgenomen.
	2	Stel vast of de leerling de schepping van de mens beschrijft.	0 de leerling heeft de schepping van de mens niet beschreven. 1 de leerling heeft de schepping van de mens beschreven.
	3	Stel vast of de leerling elementen uit het jaar 2019 in zijn verhaal heeft verwerkt. Dit maakt inzichtelijk of de leerling het principe van *Cognitive Grammar* zelf kan toepassen.	0 de leerling heeft het principe van *Cognitive Grammar* niet toegepast. 1 de leerling heeft het principe van *Cognitive Grammar* toegepast.

Tabel 51: Stappenplan analyse werkbladen met bijbehorende score bij matrix met beschrijvende gegevens

992 Hierbij dient opgemerkt te worden dat het ook mogelijk is dat de leerling in gesprek is gegaan met het scheppingsverhaal en besloten heeft niets op te nemen van het oorspronkelijke verhaal. Op basis van het essay kan in dat geval niet vastgesteld worden dat de leerling in gesprek is gegaan met de tekst.

4. Resultaten

4.1 Inleiding

De verzamelde data worden nu systematisch onderzocht. Het uitgangspunt hierbij is, zoals reeds opgemerkt, de matrix met beschrijvende gegevens die hieronder is opgenomen (tabel 52). Als leesinstructie worden de gegevens van de eerste leerling hier uitgewerkt. Uit de matrix kan opgemaakt worden dat de leerling bij de werkvorm 'exegetisch lezen' het principe van *Cognitive Grammar* niet heeft verworven, maar wel het concept 'beeld van God'. De leerling geeft zelf aan dat hij het principe van *Cognitive Grammar* heeft verworven en dat hij, door de structuur in het scheppingsverhaal aan te brengen, het verhaal beter begreep. Het maken van vragen droeg hier niet aan bij. In de werkvorm 'mysterie' heeft de leerling twee of drie betekenissen van het concept 'beeld van God' verworven. Hij heeft hierbij het principe van *Cognitive Grammar* niet toe kunnen passen, maar is wel van mening dat dit principe herkend kon worden in de werkvorm. In de werkvorm 'concepten om mee te werken' heeft de leerling de concepten twee of drie keer correct toegepast op de wereldreligies en daarnaast op onze cultuur. Bij het geven van zijn beargumenteerde mening heeft hij geen gebruik gemaakt van wat hij in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' geleerd heeft over het scheppingsverhaal. In zijn essay heeft de leerling elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal opgenomen, de schepping van de mens beschreven en *Cognitive Grammar* toegepast. Hij geeft aan dat hij door de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' niet meer begrip heeft gekregen voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal en niet heeft nagedacht over de vraag 'wie is de mens?'. Bij het schrijven van het essay is hij in gesprek gegaan met de oorspronkelijke tekst. Zijn eigen mening is niet veranderd. *Cognitive Grammar* heeft hij toegepast. In de werkbladen is zichtbaar dat de leerling bij de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' het niveau van analyseren heeft bereikt; bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' toepassen en bij de werkvorm 'essay' creëren. De observator geeft aan dat bij de werkvorm 'exegetisch lezen deel 1' in de klas het niveau van begrijpen werd bereikt. Bij de werkvorm 'mysterie' was dit analyseren en bij de werkvorm 'concepten om mee te werken', waarbij in de betreffende klas alle vragen klassikaal zijn nagekeken, evalueren.

In paragraaf 4.2 wordt uiteengezet wat er in de lessen gerealiseerd is ten aanzien van het verwerven van het principe van *Cognitive Grammar* en het concept 'beeld van God' (de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie'), het kunnen toepassen van het concept (de werkvorm 'concepten om mee te werken') en het voeren van een narratieve dialoog (de werkvorm 'essay'), en ten aanzien van het bereiken van bepaalde denkvaardigheden. De mogelijke samenhang tussen de verschillende elementen van de hoofdvraag en tussen deze elementen en de bereikte denkvaardigheden wordt besproken in paragraaf 4.3.

Opgemerkt dient te worden dat in paragraaf 4.2 niet alleen gebruik wordt gemaakt van de matrix met beschrijvende gegevens, maar indien nodig ook van de matrix met woorden voor een verdere interpretatie van de data. Tevens zullen ter illustratie relevante toelichtingen en antwoorden op de open vragen die door de leerlingen gegeven zijn en die opgenomen zijn in de matrix met woorden, weergegeven worden.[993] Hoewel er beschreven wordt wat er in de lessen gerealiseerd is, zullen ook enkele toelichtingen en antwoorden opgenomen worden die illustreren waarom een bepaald element niet gerealiseerd is, om zodoende een zo volledig mogelijk beeld te kunnen schetsen.

In paragraaf 4.4 wordt ingegaan op de geboden vormen van *scaffolding*. Hiervoor worden, zo is reeds opgemerkt, de vragenlijsten van de observatoren – waarvan de data te vinden zijn in de matrix met woorden – en de door hen bijgehouden logboeken gebruikt.

993 Deze toelichtingen en antwoorden worden louter als illustratie gebruikt, daar de leerlingen niet altijd gebruik hebben gemaakt van de mogelijkheid om toelichtingen te geven. Daarnaast hebben sommige leerlingen vragen over het niet slagen van een bepaalde werkvorm niet ingevuld, aangezien dat zij – ten onrechte – meenden dat zij de werkvorm volledig goed hadden uitgevoerd. Bovendien geven niet alle gegeven toelichtingen en antwoorden inhoudelijk gezien antwoord op de gestelde vragen. Ter illustratie: in de vragenlijst bij de werkvorm 'mysterie' wordt gevraagd waarom het voor de leerling niet duidelijk was dat je kennis moet hebben over de tijd en de maatschappij waarin het verhaal ontstaan is om het verhaal goed te kunnen begrijpen, waarop een leerling antwoordt dat het niet duidelijk en niet te begrijpen was.

	variabelen	lln																						
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
I hoofdvraag																								
A. wv verw CG en ccept																								
EL wb	CG	0	1	1	0	1	1	1	1	0	-	1	0	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	1
	tekstbegrip bvG	1	0	-	1	1	0	1	1	-	1	0	-	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	0
EL vrlijst lln	CG	1--	1	1	1--	0+	-	1	-	1	1#	1	0	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	-
	EL structuur meer begrip	1	1	0	1	0	-	0	-	1	1	0	1	1	0	0	1	1	0	1	0	1	1	-
	EL vragen meer begrip	0	1	-	1	1	-	0	-	-	1	0	1#	0	1	0	0	1	0	0	1	0	1	-
M wb	1-3 bet ccept BvG	1	0,5	0,5	1	0,5	-	1	1	0,5	1	-	0	1	1	1	0,5	1	1	0	0	0	1	-
	1-3 toep CG gegeven ctext	0	1	0	0,5	0	-	1	0	1	1	-	0	0,5	1	0,5	1	0	0	0,5	0,5	0	0	-
M vrlijst lln	CG	1	1	1	1	0	-	1	1	1	-	1*	0	1	1	1	-	1	1	-	-	1	1	-
B. wv toep ccept nwe ctext																								
COW wb	1-3 vragen beeld + religie	1	1	-	1	1	-	-	1	1	1	-	-	1	1	1	1	1	1	0,5	0,5	1	1	-
	vraag beeld + onze cultuur	1	1	-	1	0	-	-	1	1	1	-	-	1	1	1	1	1	1	0	0	0	1	-
	eigen mening EL+M gebruikt	0	0	-	0	0	-	-	0	0	1	-	-	0	0	-	-	0	0	-	-	0	0	-
C. wv nar dial en toep CG																								
Essay	elementen uit sverhaal	1	1	1	1	1	-	1	-	1	-	1	1	-	1	1	1	1	-	1	1	1	0	1
	schepping van de mens	1	1	0	1	1	-	1	-	1	-	1	1	-	1	0	1	1	-	1	1	1	1	1
	CG toegepast	1	1	0	0	1	-	1	-	1	-	1	1	-	1	0	1	1	-	0	0	1	0	1
Essay vrlijst lln	meer begrip door EL+M	0	0	1	1	1	-	0	-	0	0	0	1	1	1	0	1	0	-	1	1	0	0	0
	nagedacht over widm	0	0	0	0	0	-	0	-	0	1	0	0	0	0	0	0	0	-	0	0	0	0	0
	in gesprek gegaan	1	1	1	1	1	-	0	-	1	1	1	0	1	1	0 *	1	0	-	0	0	1	1	0
	mening veranderd	0	0	0	1	1	-	0	-	1	1	0	1	0	0	0	0	0	-	1	1	0	0	0
	CG toegepast	1	1	0	0	1	-	1	-	0	1	1	1	-	1	0	1	0	-	0	0	0	0	1
III Denkvaardigheid																								
wb	hoogste EL	4	4	2	2	2	4	2	4	2	4	2	2	4	2	2	2	2	4	2	2	4	4	2
	hoogste M	4	4	4	4	4	-	4	4	4	4	-	2	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	-
	hoogste COW	5	5	-	5	5	-	-	5	5	5	-	-	5	5	3	3	5	5	3	3	5	5	-
	hoogste Essay	6	6	6	6	6	-	6	-	6	-	6	6	-	6	6	6	6	-	6	6	6	1	6
Vrlijst obs	hoogste EL deel 1	2	2			2	2	2	2			2	2	2	2	2	2			2	2	2	2	
	hoogste EL deel 2			4	4	4	4			4	4			4	4			4	4	4	4			4
	hoogste M	4	4			4	4	4	4			4	4	4	4	4	4			4	4	4	4	
	hoogste COW 1-4					3	3													3	3			
	hoogste COW 1-6	5	5					5	5					5	5	5	5					5	5	

	variabelen	lln																			rtot 1	rtot 0,5*
		24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42		
I hoofdvraag																						
A. wv verw CG en ccept																						
EL wb	CG	1	1	1	1	1	-	-	1	1	0	0	1	1	1	1	0	0	1	1	30	
	tekstbegrip bvG	1	1	1	1	1	-	1	1	0	-	-	1	1	1	1	-	-	1	0	27	
EL vrlijst lln	CG	1	1	0+	1	1	1#	0 #	0 +	0 +	0	0	-	1	1	0+	-	-	1	-	25	
	EL structuur meer begrip	1	1	1	0	0	-	0	1	1	1	1	-	1	0	0	-	-	1	-	21	
	EL vragen meer begrip	1	1	1	1	1	1	0	1	0	0	0	-	1	0	1	-	-	1	-	19	
M wb	1-3 bet ccept BvG	0,5	1	1	1	1	0,5	0,5	1	0,5	0,5	0,5	1	0,5	1	1	-	-	1	-	20	12
	1-3 toep CG gegeven ctext	0,5	0	0	0	1	0	0	0,5	0	0	0	0	1	0	1	-	-	0	-	9	7
M vrlijst lln	CG	1	1	1	1	1	1	0	0	1	1	-	1	1	-	0	-	-	1	-	26	
B. wv toep ccept nwe ctext																						
COW wb	1-3 vragen beeld + religie	0,5	1	1	1	1	1	0,5	1	-	0,5	1	0,5	1	1	1	1	1	1	1	29	6
	vraag beeld + onze cultuur	0	0	1	1	1	1	0	1	-	0	0	1	1	1	0	-	0	1	1	23	
	eigen mening EL+M gebruikt	-	0	0	0	0	-	0	0	-	0	0	0	0	-	0	-	0	0	-	1	
C. wv nar dial en toep CG																						
Essay	elementen uit sverhaal	1	1	1	1	1	-	1	1	1	0	1	1	-	-	0	-	1	1	1	27	
	schepping van de mens	1	1	1	1	1	-	1	1	1	1	1	0	-	-	1	-	1	1	1	27	
	CG toegepast	1	0	0	1	1	-	0	0	0	1	1	1	-	-	1	-	0	0	1	20	
Essay vrlijst lln	meer begrip door EL+M	0	-	0	0	1	-	0	0	0	0	1	0	-	-	0	-	1	1	0	13	
	nagedacht over widm	0	0	0	0	0	-	0	0	0	0	-	0	-	-	0	-	0	0	0	1	
	in gesprek gegaan	1	0	0*	1	0	-	1	1	1	0	-	1	-	-	0	-	0	1	1	21	
	mening veranderd	0	1	1	0	0	-	1*	1	0	0	-	0	-	-	0	-	0	0	0	11	
	CG toegepast	1	1	0	1	1	-	0	1	0	0	-	1	-	-	1	-	0	0	1	18	
III Denkvaardigheid																						
wb	hoogste EL	2	4	4	2	4	2	4	2	2	2	2	4	4	2	4	2	-	2	2		
	hoogste M	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	-	-	4	-		
	hoogste COW	3	5	5	5	5	3	3	5	-	5	5	3	5	3	5	3	3	5	3		
	hoogste Essay	6	6	6	6	6	-	6	6	6	1	6	6	-	-	6	-	5	6	6		
Vrlijst obs	hoogste EL deel 1		2	2	2	2	2	2			2	2	2	2			2	2	2	2		
	hoogste EL deel 2	4			4	4			4	4	4	4			4	4			4	4		
	hoogste M		4	4	4	4	4	4			4	4	4	4			4	4	4	4		
	hoogste COW 1-4										3	3										
	hoogste COW 1-6				5	5	5	5					5	5					5	5		

*De rijtotalen geven de realisaties van de variabelen weer.

Tabel 52: Matrix met beschrijvende gegevens

bet	betekenissen
bvG	beeld van God
ccept	concept
CG	principe van *Cognitive Grammar*
COW	concepten om mee te werken
ctext	context
EL	exegetisch lezen
lln	leerlingen
M	mysterie
nwe	nieuwe
obs	observator
sverhaal	scheppingsverhaal
toep	toepassen
rtot	rijtotalen
verw	verwerven
vrlijst	vragenlijst
wb	werkblad
widm	wie is de mens?
wv	werkvorm(en)

Tabel 53: Legenda gebruikte afkortingen, opgenomen in alfabetische volgorde, bij matrix met beschrijvende gegevens

symbool	omschrijving
-	Variabele ontbreekt.
*	Er is sprake van een discrepantie tussen het antwoord op de gesloten vraag en de toelichting die door de leerling gegeven wordt.
#	De leerling heeft een vraag beantwoord over (een deel van) een werkblad dat hij niet heeft gemaakt.
+	De leerling geeft aan het principe van *Cognitive Grammar* niet begrepen te hebben, terwijl uit het werkblad opgemaakt lijkt te kunnen worden dat dit wel het geval is.
--	De leerling geeft aan het principe van *Cognitive Grammar* begrepen te hebben, terwijl uit het werkblad blijkt dat dit niet of slechts gedeeltelijk het geval is.
	Les is niet geobserveerd. Bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' zijn in de les ofwel de vragen 1 tot en met 4 ofwel de vragen 1 tot en met 6 klassikaal besproken.

Tabel 54: Legenda gebruikte symbolen bij matrix met beschrijvende gegevens

4.2 Realisaties

De werkbladen van de werkvorm 'exegetisch lezen' maken inzichtelijk dat 30 van de 42 leerlingen het principe van *Cognitive Grammar* hebben verworven en 27 van de 42 leerlingen het concept 'beeld van God'. 25 van de 42 leerlingen geven aan dat de tekst waarin het principe uitgelegd werd, duidelijk is.[994] 21 van de 42 leerlingen stellen dat het aanbrengen van de structuur in het scheppingsverhaal leidt tot een beter begrip van de tekst. Er wordt hierbij onder andere opgemerkt: "Ik keek er aandachtiger naar en begreep het beter.", "Ik kan me meer verplaatsen in het verhaal", "Omdat je hem deed ontleden". 19 van de 42 leerlingen menen dat het maken van vragen bij de tekst bijdraagt aan het begrijpen ervan.[995] Hiervoor worden onder andere de volgende redenen gegeven: "Zo ging ik op een actieve manier naar de tekst kijken." en "Omdat je dan zoekend/kritisch leest en zo meer opneemt." 12 van de 42 leerlingen zijn positief over zowel het aanbrengen van de structuur in de tekst als over het beantwoorden van de vragen.[996]

In de werkvorm 'mysterie' konden één tot maximaal drie betekenissen van het concept 'beeld van God' verworven worden. 20 van de 42 leerlingen waren in staat om twee of drie betekenissen te ontdekken; 12 van de 42 leerlingen één betekenis. De betekenissen konden gekoppeld worden aan het principe van *Cognitive Grammar*, aan de bekeken kunstwerken en aan het scheppingsverhaal. Negen van de 42 leerlingen konden twee of drie betekenissen koppelen; zeven van de 42 leerlingen één betekenis. 26 van de 42 leerlingen geven aan dat in de werkvorm het principe van *Cognitive Grammar* naar voren kwam.

Na verwerving van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldverbod' en 'beeldenverering' dienden deze concepten toegepast te worden op een nieuwe context, namelijk een van de wereldreligies. 29 van de 42 leerlingen waren in staat om de concepten twee of drie keer toe te passen; zes van de 42 leerlingen één keer. Uit de vragenlijsten, waarvan de gegevens zijn opgenomen in de matrix met woorden, blijkt dat als de leerlingen niet in staat waren de concepten toe te passen, dit niet kwam, omdat het concept 'beeld van God' nog niet duidelijk was. Drie leerlingen hadden onvoldoende kennis van de wereldreligies[997] en drie leerlingen konden geen relatie leggen tussen het scheppingsverhaal en de vragen. Vier

---

994 Hierbij dient opgemerkt te worden dat bij twee van de leerlingen die van mening zijn dat de tekst duidelijk is, het werkblad laat zien dat zij het principe niet of slechts gedeeltelijk begrepen hebben. Vice versa zijn er vijf leerlingen die aangeven dat de tekst niet duidelijk was, terwijl het werkblad dit niet lijkt te onderschrijven. Bovendien stellen twee leerlingen dat de tekst duidelijk is en meent één leerling dat dit niet het geval is, hoewel zij het werkblad niet gemaakt hebben.

995 Uit het werkblad van een van deze leerlingen kan echter opgemaakt worden dat hij de vragen niet heeft gemaakt.

996 Eén van deze leerlingen heeft echter, zo blijkt uit het werkblad, alleen de structuur in de tekst aangebracht en geen vragen gemaakt.

997 Bij een van deze leerlingen maakt het werkblad echter inzichtelijk dat de leerling alle vragen goed heeft beantwoord en aldus de concepten wel kon toepassen.

leerlingen hebben “anders” ingevuld en uit drie van de toelichtingen blijkt dat ook deze leerlingen onvoldoende kennis hadden over de betreffende wereldreligie.[998] 23 van de 42 leerlingen konden het concept ‘beeldenverering’ toepassen op onze cultuur. Tenslotte heeft één van de 42 leerlingen gebruikgemaakt van het scheppingsverhaal in zijn beargumenteerde reactie op de gegeven stelling, zo blijkt uit de werkbladen. Zelf geven echter drie leerlingen een reden waarom zij het scheppingsverhaal benut hebben: “Bij het woord ‘beeld’ moet ik meteen denken aan het beeld van God.”, “Ik heb daarvan wel gebruikgemaakt, want volgens de scheppingsverhaal de mens is de vertegenwoordiger van God op aarde.”, “Ik kon het er goed bij gebruiken.”. Redenen waarom men geen gebruik heeft gemaakt van het scheppingsverhaal zijn onder andere: “Wij hebben onze eigen kijk gegeven op de vraag.”, “Het scheppingsverhaal heeft daar niets mee te maken.”, “Ik heb het uit eigen kennis gedaan.”, “Ik dacht er al zo over vóór deze lessen.”

De lessenserie eindigde met de werkvorm ‘essay’. 27 van de 42 leerlingen hebben in hun essay elementen uit het oorspronkelijke scheppingsverhaal overgenomen en 27 van de 42 leerlingen hebben in hun essay de schepping van de mens beschreven.[999] 20 van de 42 leerlingen hebben de opdracht om in hun verhaal te laten zien dat het door hen geschreven is in 2019, uitgevoerd. 13 van de 42 leerlingen geven aan dat zij door het doen van de werkvormen ‘exegetisch lezen’ en ‘mysterie’ meer begrip kregen voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal. Een leerling merkt hierover op: “ja meer begrip ik kan er lessen uit halen.” Eén van de 42 leerlingen heeft naar aanleiding van de werkvormen nagedacht over de levensvraag ‘wie is de mens?’ en zegt: “Ik had eigenlijk eerder nog nooit nagedacht, waarom de mens is een beeld van God.” 21 van de 42 leerlingen geven aan bij het schrijven van hun essay in gesprek te zijn gegaan met het oorspronkelijke scheppingsverhaal en bij 11 van de 42 is hun mening ten aanzien van de levensvraag ‘wie is de mens?’ veranderd. Drie leerlingen hebben dit toegelicht. Uit een van de toelichtingen blijkt echter dat de mening van de leerling niet is veranderd ten aanzien van de levensvraag ‘wie is de mens?’.[1000] De overige twee toelichtingen luiden: “Ik had eerder nog niet nagedacht waarom is de mens een beeld van God.”[1001], “De mens is blijkbaar meer dan een schepsel gecreëerd door God.” Enkele redenen waarom de eigen mening niet veranderd is, zijn: “De tekst heeft me verder niet aan het denken gezet.”, “Ik heb mijn eigen visie daarop en speculaties veranderen dat niet.”,

998 Deze toelichtingen zijn: “Vond de informatie die ik vond over puja onduidelijk.”, “Kon niet goed vinden wat puja betekent.”, “Ik heb m overgeslagen omdat mn tel nodig had.” De vierde toelichting luidt: “Ik had te weinig tijd.”

999 Hierbij dient opgemerkt te worden dat de opdracht bij de werkvorm ‘essay’ zo opgezet was dat aan de leerlingen de vraag gesteld werd wat door God geschapen wordt en hoe hij de mens schept.

1000 Deze toelichting luidt: “Ik heb het aantal dagen veranderd.”

1001 Het betreft hier dezelfde leerling die aangegeven heeft naar aanleiding van de werkvormen ‘exegetisch lezen’ en ‘mysterie’ nagedacht te hebben over de levensvraag ‘wie is de mens?’. Bij beide vragen wordt dezelfde toelichting gegeven.

“Ik geloof niet in scheppingsverhaal.” en “Ik geloof niet in god, dus ik geloof niet dat mens naar het beeld van god is gemaakt.” 18 van de 42 leerlingen menen dat zij in hun essay hebben laten zien dat het in 2019 geschreven is. Ter illustratie worden hieronder twee essays weergegeven. Het betreft een essay dat als minder goed beschouwd kan worden en een essay dat als goed beschouwd kan worden. Het eerstgenoemde essay voldoet niet aan de gestelde eisen, daar het verhaal niet de minimale lengte van een half A-4 heeft en slechts gedeeltelijk in verhalende vorm is opgesteld.

1. God schept de aarde in 6 dagen. Ik vind dit omdat mij dat de beste keuze lijkt aangezien God dan in plaats van 1 dag 2 dagen rust heeft.
2. 1e dag: god heeft de aarde geschept
   2e dag: de bomen en struiken geschept
   3e dag: God vormt het water
   4e dag: God schept de mens en het licht
   5e dag: God heeft rust
   6e dag: God heeft rust
3. God schept Adam en Eva en zij moeten zich voortplanten. Ze krijgen wel voedsel van God om ervan te kunnen leven.
4. Dit alles heeft geen gevolgen voor God. Erg makkelijk dus.
5. Ik wil hier niks bij toevoegen behalve dat ik niet geloof en dit dus absoluut niet interessant vind.

Leerling 40

Het scheppingsverhaal

Toen god moest bedenken hoe hij de aarde moest scheppen had hij van tevoren al een heel groot en slim plan gemaakt om alles een voor een te doen om een zo'n mooi mogelijke aarde te maken. Wanneer god heel zijn plan al had bedacht moest hij het alleen nog gaan uitvoeren en daar deed hij 3 dagen over. Als eerst maakt god de kern van de aarde waar de zwaartekracht op werkt. Dan vult god de zijkanten met heel erg veel grond en sommige stukken grond laat hij dan een beetje uitsteken en dat zijn dan de continenten en dan vult hij de plekken waar het grond niet uitsteekt met water. Als hij dit heeft gedaan zorgt hij ervoor dat het op heel de aarde overal niet te warm is maar ook niet te koud. Dan zorgt hij ervoor dat er een atmosfeer om de aarde komt. Als laatst schept god de mens en de dieren. God helpt de mens een handje en zorgt ervoor dat ze makkelijk aan eten kunnen komen en dat alles vruchtbaar is om er eten en drinken te kunnen maken en te verkrijgen. Hij zorgt ervoor dat er genoeg dieren op de aarde zijn, maakt de grond vruchtbaar en zorgt ervoor dat er ook heel veel bomen zijn. Bij het begin laat hij niet te veel mensen op aarde leven, want daar moeten de mensen dan zelf achter komen hoe ze zich kunnen vermenigvuldigen, want daar heeft god ze voor gemaakt. God zorgt ook voor verschillende materialen op de aarde zoals steen, zand en hout bijvoorbeeld en de mens kan dan daarmee verder werken om een mooie samenleving te maken. God laat de eerste mensen op aarde komen met redelijk veel kennis en mensen die snel kunnen leren en goed kunnen werken om zo snel mogelijk iets moois op te kunnen bouwen. God onderhoud de wereld en kijkt nog vaak hoe het eraan toe gaat het eerste jaar, dus als er iets fout gaat dan lost hij dat nog wel op, maar na dat jaar dan zijn de mensen als volledig zelfstandig en moeten hun dan die problemen oplossen. De dieren die god op aarde brengt zijn allemaal niet gevaarlijk en het zijn er veel en kunnen zich overal op aanpassen om te leven. Naarmate de jaren vorderen veranderen de dieren door hun omgeving en kunnen het jachtdieren gaan worden en kunnen ze dan wel gevaarlijk zijn.

Leerling 42

In de werkvormen konden verschillende niveaus van denken bereikt worden. De werkbladen van de werkvorm 'exegetisch lezen' maken inzichtelijk dat 25 van de 42 leerlingen het niveau van begrijpen hebben bereikt en dat 16 van de 42 leerlingen hebben geanalyseerd. In de werkvorm 'mysterie' bereikte één van de 42 leerlingen het niveau van begrijpen en 35 van de 42 het niveau van analyseren. Bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' was bij 12 van de 42 leerlingen toepassen de hoogste denkvaardigheid en bij 23 van de 42 leerlingen evalueren. Door middel van het schrijven van het essay bereikten 30 van de 42 leerlingen het niveau van creëren. Eén van de 42 leerlingen heeft antwoord gegeven op de gestelde vragen, maar deze antwoorden niet verwerkt tot een verhaal, waardoor evalueren het hoogste niveau vormt. Eén van de 42 leerlingen geeft de theorie van de oerknal weer, zonder hierbij een eigen verhaal te schrijven. Er is hierbij sprake van herinneren. Tenslotte heeft één van de 42 leerlingen ervoor gekozen om het scheppingsverhaal uit de eigen traditie over te nemen. Ook dit kan gekoppeld worden aan herinneren.

De observatoren geven aan dat bij de werkvorm 'exegetisch lezen deel 1' begrijpen de hoogste denkvaardigheid was die bereikt werd. Bij de werkvorm 'exegetisch lezen deel 2' was dit analyseren, bij de werkvorm 'mysterie' analyseren en bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' evalueren.[1002]

4.3 Samenhang

27 van de 42 leerlingen waren in staat om het concept 'beeld van God' te verwerven in de werkvorm 'exegetisch lezen'. Van deze 27 leerlingen konden 25 leerlingen het principe geheel of gedeeltelijk verwerven in de werkvorm 'mysterie'. Zeven van de 42 leerlingen konden het principe niet verwerven in de werkvorm 'exegetisch lezen'. Van deze leerlingen kon één leerling het principe niet verwerven in de werkvorm 'mysterie'. Dit in ogenschouw nemende, kan gesteld worden dat als het concept 'beeld van God' verworven wordt in de werkvorm 'exegetisch lezen', het ook bijna altijd verworven wordt in de werkvorm 'mysterie'. Het is echter tevens mogelijk dat het principe niet in eerstgenoemde, maar wel in laatstgenoemde werkvorm verworven wordt. Daar in deze werkvorm de betekenis van het concept, zoals dat naar voren is gekomen in de werkvorm 'exegetisch lezen', herhaald wordt en bovendien twee nieuwe betekenissen aangeboden worden, is het voor het leerproces geen probleem als het concept 'pas' in de tweede werkvorm verworven wordt. Het maakt de werkvorm alleen complexer voor de leerlingen, daar op dat moment drie in plaats van twee nieuwe betekenissen van het concept verworven dienen te worden.

Van de zestien leerlingen die erin geslaagd zijn om zowel het principe van *Cognitive Grammar* als het concept 'beeld van God' te verwerven door middel van de werkvorm 'exegetisch lezen', als het concept te verwerven door middel van de werkvorm 'mysterie' (twee of drie betekenissen van het concept), konden twaalf leerlingen de behandelde concepten toepassen en drie leerlingen gedeeltelijk. Tevens zijn er drie leerlingen die niet het principe van *Cognitive Grammar* hadden verworven, maar wel het concept in beide werkvormen en het ook geheel of gedeeltelijk konden toepassen. Bijna alle leerlingen die het concept hadden verworven, konden het aldus ook toepassen.[1003]

1002 Er lijkt ten aanzien van de werkvorm 'exegetisch lezen' een discrepantie te zijn tussen het hoogste niveau van denken dat door de observatoren benoemd wordt en het hoogste niveau dat in de werkbladen naar voren komt. De werkbladen zijn echter als geheel bestudeerd, terwijl de observaties per les hebben plaatsgevonden. In het tweede deel van de werkvorm kon een hogere denkvaardigheid bereikt worden dan in het eerste deel.

1003 Overigens dient opgemerkt te worden dat ook andere leerlingen, hoewel zij niet of slechts ten dele in staat waren om in de werkvormen het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten te verwerven, deze toe konden passen. Dit kan mogelijk verklaard worden door de geboden vormen van *scaffolding*: omdat het werkblad 'exegetisch lezen' klassikaal nagekeken werd, de leerlingen het werkblad 'mysterie' zelfstandig na konden kijken en de docent herhaalde – of de leerlingen liet herhalen – wat er de vorige les(sen) behandeld was, werden de concepten alsnog verworven en konden de leerlingen deze toepassen.

Een belangrijke vraag is of er een samenhang is tussen cognitieve semantiek, zoals naar voren gekomen is in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie', en het voeren van een narratieve dialoog. In een dergelijke dialoog dient men open te staan en begrip te hebben voor de positie of het verhaal van de ander, waarna de eigen mening kan veranderen. 11 van de 42 leerlingen geven aan dat hun mening over de levensvraag 'wie is de mens?' veranderd is.[1004] Een van deze leerlingen is de leerling die als gevolg van het doen van de zojuist genoemde werkvormen, reeds had nagedacht over de vraag. Opmerkelijk is echter dat van deze 11 leerlingen zes leerlingen aangeven wél en vijf leerlingen aangeven niet in gesprek te zijn gegaan met de tekst.[1005]

Als we bestuderen bij welke leerlingen de eigen mening veranderd is, blijkt dat zes van de 11 leerlingen het principe van *Cognitive Grammar* konden verwerven[1006] en 10 van de 11 leerlingen het concept 'beeld van God' in het scheppingsverhaal.[1007] Zes van de 11 leerlingen waren van mening dat zowel het structuur aanbrengen als het beantwoorden van de vragen bij de tekst, leidde tot een beter tekstbegrip.[1008] Het totaal aantal leerlingen dat deze mening is toegedaan, bedraagt twaalf, wat aldus wil zeggen dat bij de helft van hen de mening over de levensvraag 'wie is de mens?' veranderd is. Vijf van de 11 leerlingen konden door middel van de werkvorm 'mysterie' twee of drie betekenissen van het concept 'beeld van God' verwerven, 3 van de 11 leerlingen één betekenis.

Vijf van de 11 leerlingen waren van mening dat zij meer begrip hadden gekregen voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal. Het totaal aantal leerlingen dat meer begrip had gekregen was 13, wat betekent dat bij een relatief grote groep de mening is veranderd. Echter, twee van de 11 leerlingen geven aan dat zij zowel door middel van de werkvorm 'exegetisch lezen' de tekst beter begrepen, als door middel van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip kregen voor (de betekenis van) de tekst.[1009]

10 van de 11 leerlingen hebben alle werkvormen doorlopen;[1010] één leerling heeft niet gewerkt met de concepten. Eén van de 11 leerlingen heeft wel een essay

---

1004 Hierbij dient echter opgemerkt te worden dat, zo is in paragraaf 4.2 uiteengezet, bij één leerling de eigen mening wel is veranderd, maar dat deze verandering betrekking heeft op een ander element uit het scheppingsverhaal.

1005 Een van deze vijf leerlingen geeft echter in de toelichting aan dat hij niet in gesprek is gegaan, maar wel over het verhaal heeft nagedacht. In de vraagstelling wordt in gesprek gaan echter omschreven als nadenken.

1006 Hierbij dient opgemerkt te worden dat door twee leerlingen de opdracht niet is gemaakt.

1007 De overige leerling heeft, zo kan uit het werkblad en de vragenlijst opgemaakt worden, het concept naderhand op het werkblad genoteerd. De verwerving van het concept heeft aldus wel plaatsgevonden, maar op een later moment.

1008 Bij een van deze leerlingen blijkt echter uit het werkblad dat hij de vragen bij de tekst niet gemaakt heeft.

1009 Er lijkt sprake te zijn van een samenhang met het cijfergemiddelde van de leerlingen. Twee van de 11 leerlingen behoren tot de leerlingen met het laagste gemiddelde, vier van de 11 tot de leerlingen die gemiddeld scoren en vijf van de 11 tot de leerlingen met de hoogste gemiddelden.

1010 Bij de werkvorm 'exegetisch lezen' zijn er echter drie leerlingen die het deel dat tot doel had het

geschreven, maar dit niet ingeleverd.[1011] Bij de werkvorm 'exegetisch lezen' hebben zeven van de 11 leerlingen het niveau van begrijpen bereikt en 4 van de 11 leerlingen het niveau van analyseren. De denkvaardigheid begrijpen was voldoende om het concept 'beeld van God' te verwerven. Tijdens het oplossen van het mysterie heeft één van de 11 leerlingen kennis begrepen; 9 van de 11 leerlingen hebben geanalyseerd. De laatstgenoemde denkvaardigheid was noodzakelijk om het concept 'beeld van God' in deze werkvorm te verwerven. Ten aanzien van de werkvorm 'concepten om mee te werken', is bij drie van de 10 leerlingen toepassen het hoogste niveau en bij zeven van de 10 leerlingen evalueren. Door middel van het schrijven van het essay hebben 10 van de 10 leerlingen het niveau van creëren bereikt.[1012] Uit deze gegevens kan opgemaakt worden dat de leerlingen, behalve één leerling bij de werkvorm 'mysterie', steeds het niveau dat nodig was om de werkvorm goed uit te kunnen voeren, bereikt hebben. Zij hebben echter in de werkvormen 'exegetisch lezen'en 'concepten om mee te werken' niet per definitie de hoogste vorm van denken die in de werkvorm mogelijk was, bereikt.

In paragraaf 4.2 is vastgesteld dat 13 van de 42 leerlingen aangeven dat zij door het doen van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip kregen voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal. Bij de werkvorm 'exegetisch lezen' hebben de leerlingen ofwel het niveau van begrijpen ofwel van analyseren bereikt. Bij de werkvorm 'mysterie' hebben 11 van de 13 leerlingen het niveau van analyseren bereikt. Eén van de 13 leerlingen heeft nieuwe informatie begrepen, terwijl een andere leerling de werkvorm 'mysterie' niet gedaan heeft en 'exegetisch lezen' slechts gedeeltelijk. Ook voor deze leerlingen geldt dat zij, behalve de voorlaatstgenoemde leerling bij de werkvorm 'mysterie', het minimaal vereiste niveau van denken behaalden, maar niet per definitie het hoogst mogelijke niveau.

4.4 *Scaffolding*

In deze paragraaf wordt allereerst besproken van welke vormen van *scaffolding* gebruik is gemaakt tijdens de lessen. Vervolgens wordt uiteengezet hoe deze vormen van *scaffolding* de leerlingen ondersteunden bij de verschillende werkvormen. Tenslotte wordt ingegaan op de mogelijke samenhang tussen de geboden vormen van *scaffolding* en de bereikte denkvaardigheden.

De observatoren geven aan dat in iedere les waarin observatie heeft plaatsgevonden, bij elke werkvorm sprake was van instructie.[1013] Bij de werkvormen

---

principe van *Cognitive Grammar* te verwerven, niet hebben gedaan. Bij één leerling ontbreekt het gedeelte waarin het concept 'beeld van God' verworven wordt. Het concept is echter op een later moment alsnog door de leerling genoteerd, zo blijkt uit het werkblad. Het concept 'beeld van God' is aldus door alle leerlingen verworven.

1011 Dat de leerling daadwerkelijk een essay heeft geschreven, is zowel bevestigd door de docent als door de leerling zelf.

1012 Bij de leerling die het essay wel heeft geschreven, maar niet heeft ingeleverd, kan creëren als denkvaardigheid verondersteld worden, maar niet met zekerheid vastgesteld worden.

1013 In paragraaf 2.3 is aangegeven dat de laatste les niet is geobserveerd. Observatie heeft aldus

‘exegetisch lezen deel 1’ en ‘mysterie’ werd daarnaast altijd uitleg gegeven. Bij de werkvormen ‘exegetisch lezen deel 2’ en ‘concepten om mee te werken’ was dit in drie van de vier klassen het geval, bij de werkvorm ‘essay deel 1’ bij twee van de vier klassen. Enkele vormen van *scaffolding* kwamen bij specifieke werkvormen voor. Gedrag voordoen vond bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 1’ plaats in drie van de vijf klassen: er werd aan de leerlingen voorgedaan hoe zij een samenvatting konden maken van de tekst. Bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 2’ werden in alle klassen vragen aan de leerlingen gesteld en bij de werkvorm ‘mysterie’ werden in vier van de vijf klassen hints gegeven aan de leerlingen. Opvallend is dat in 11 van de 18 lessen sprake was van een vorm van *scaffolding* die niet in de antwoordmogelijkheden van de vragenlijsten was opgenomen. Dit betrof 10 keer het beantwoorden van vragen van leerlingen. Er kan aldus geconcludeerd worden dat er in elke geobserveerde les sprake was van *scaffolding*, dat enkele vormen van *scaffolding* door de docenten vaker gebruikt werden dan andere en dat bepaalde vormen van *scaffolding* specifiek ingezet werden bij bepaalde werkvormen. Er is echter geen samenhang tussen de geboden vormen van *scaffolding* en het krijgen van meer begrip voor (de betekenis van) de tekst of het herzien van de eigen mening: de leerlingen op wie een of beide aspecten van toepassing is/zijn, hebben niet meer of minder ondersteuning ontvangen dan de overige leerlingen.

Uit de logboeken van de observatoren blijkt dat, daar bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 1’ werd voorgedaan hoe de leerlingen de eerste alinea van de informatieve tekst konden samenvatten, zij in staat waren om de samenvatting zelf verder vorm te geven. Bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 2’ begrepen de leerlingen de tekst beter, omdat de docent hen bevroeg over de tekst of de leerlingen vragen stelden aan de docent. Ten aanzien van de werkvorm ‘mysterie’ is reeds in paragraaf 3.1 opgemerkt dat de leerlingen de ondersteuning van de docent nodig hadden om de stap te kunnen maken van het categoriseren van de kaartjes naar het beantwoorden van de vraag waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God. Tevens is bij één klas door de observator aangegeven dat het nakijken van het mysterie leidde tot meer kennis.[1014] In een andere klas is opgemerkt dat het van belang was dat de docent de instructie herhaalde en samen met de groepsleden de aanwijzingen doornam.

Aan de observatoren werd gevraagd hoe de vormen van ondersteuning bijdroegen aan de hoogste vorm van denken die bereikt werd.[1015] Bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 1’ kon deze vraag niet beantwoord worden, daar de leerlingen zelfstandig werkten. Bij de werkvorm ‘exegetisch lezen deel 2’ begrepen de leerlingen

---

plaatsgevonden bij de werkvormen ‘exegetisch lezen deel 1’, ‘exegetisch lezen deel 2’, ‘mysterie’, ‘concepten om mee te werken’ en ‘essay deel 1’. In totaal zijn er achttien lessen geobserveerd.

1014 Dit sluit aan bij de opmerking in paragraaf 4.3 dat de leerlingen, hoewel zij in eerste instantie de concepten niet verwierven, dit in tweede instantie wel deden door middel van het nakijken van de werkbladen en omdat de concepten herhaald werden in de volgende les(sen).

1015 Bij drie geobserveerde lessen is het antwoord van de observator onduidelijk, waardoor deze antwoorden niet meegenomen kunnen worden in de resultaten.

de tekst beter, zo is in het voorafgaande opgemerkt, omdat de docent vragen aan de leerlingen stelde of vragen van de leerlingen beantwoordde waardoor de leerlingen de tekst beter konden analyseren. Ondersteuning van de docent was bij de werkvorm 'mysterie' noodzakelijk, zo is eveneens reeds opgemerkt, om de stap te kunnen maken van het categoriseren van de kaartjes naar het formuleren van een antwoord. Daarnaast waren er leerlingen die tevens ondersteuning nodig hadden bij het categoriseren. De hulp van de docent was aldus nodig om het mysterie op te kunnen lossen en het niveau van analyseren te bereiken. Bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' was het onduidelijk hoe *scaffolding* bijdroeg, daar de leerlingen zelfstandig werkten en er weinig ondersteuning geboden werd of ondersteuning geboden werd aan individuele leerlingen, inhoudelijk niet hoorbaar voor de observator.

5. Conclusie en discussie

5.1 Conclusie

Uit paragraaf 4.2 kan opgemaakt worden dat een grote groep leerlingen het principe van *Cognitive Grammar* heeft verworven in de werkvorm 'exegetisch lezen'. Het principe van hermeneutiek vormt aldus een religieuze denkvaardigheid die qua moeilijkheidsgraad geschikt is om voor te leggen aan leerlingen in de bovenbouw. Op basis van dit principe konden de verschillende betekenissen van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldenverering' en 'beeldverbod' verworven worden. Een grote groep leerlingen slaagde hier geheel of gedeeltelijk in door middel van de werkvormen 'exegetisch lezen' en/of 'mysterie'. Ondersteuning van de docent was bij beide werkvormen van belang. Er kan aldus geconcludeerd worden dat de behandelde concepten qua moeilijkheidsgraad aan leerlingen in de bovenbouw voorgelegd kunnen worden, dat het mogelijk is dat leerlingen – mits zij ondersteuning krijgen – zelfstandig concepten verwerven en dat hier geschikte werkvormen voor zijn.

In de werkvorm 'exegetisch lezen' hebben de leerlingen met behulp van exegese het scheppingsverhaal geïnterpreteerd. Er is hierbij sprake van een positieve invloed van het gebruik van exegese, daar ongeveer de helft van de leerlingen aangaf dat het aanbrengen van de structuur van het verhaal of het maken van vragen bij de tekst, leidde tot een beter begrip ervan. Het aantal leerlingen dat beide positief beoordeelden, was echter slechts twaalf. Waarom dit een relatief klein aantal leerlingen betreft, is niet duidelijk.

Nadat de concepten verworven waren, dienden zij te worden toegepast. Op basis van de resultaten zoals zij beschreven zijn in paragraaf 4.2, kan vastgesteld worden dat het merendeel van de leerlingen in staat was om de concepten correct toe te passen op de wereldreligies. De helft van de leerlingen kon dit op onze cultuur. Als leerlingen de concepten niet wisten toe te passen, kwam dit niet omdat de betreffende concepten nog niet helder waren. Er is aldus sprake van een doorlopende leerlijn van

het verwerven naar het toepassen van de concepten en het laat wederom zien dat het zelfstandig verwerven van concepten mogelijk is en er niet toe leidt dat leerlingen de concepten onvoldoende begrepen hebben en hierdoor niet toe kunnen passen. Wel dient opgemerkt te worden dat het handelen van de docent hierbij een positieve invloed heeft: door het (laten) herhalen van de concepten, was het aantal leerlingen dat de concepten kon toepassen groter dan het aantal leerlingen dat zelfstandig de concepten verworven had.

Het doel van de werkvorm 'essay' was dat leerlingen een narratieve dialoog met de tekst aan zouden gaan. De verwachting was dat door middel van cognitieve semantiek leerlingen meer begrip zouden hebben voor (de betekenis van) de tekst en hierdoor gemakkelijker de dialoog zouden aangaan. Ongeveer een derde van de leerlingen geeft aan meer begrip te hebben voor de tekst. Dit is een redelijk klein positief resultaat, op basis waarvan gesteld kan worden dat het principe van *Cognitive Grammar* een religieuze denkvaardigheid is die van belang kan zijn voor de leerlingen in het kader van *learning from religion*.

Daar de werkvorm 'essay' zo was vormgegeven dat een narratieve dialoog bewerkstelligd werd, ging het merendeel van de leerlingen daadwerkelijk in gesprek met de tekst. Hierdoor werd *learning from religion* bereikt. De leerlingen gingen echter niet uit zichzelf in gesprek met de tekst en de tekst zette niet aan tot denken, ondanks de uitbereidere lezing en behandeling ervan in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie'.

Als een leerling door het verhaal van de ander wordt uitgedaagd, kan dit tot gevolg hebben dat zijn mening verandert. Naar aanleiding van de lessen is bij 11 van de 42 leerlingen hun mening veranderd over de levensvraag 'wie is de mens?'.[1016] In paragraaf 4.3 is reeds opgemerkt dat zes van de 11 leerlingen aangeven dat zowel het structuur aanbrengen als het beantwoorden van vragen, leidde tot meer begrip van het scheppingsverhaal.[1017] Het totaal aantal leerlingen dat deze mening had, was 12. Bij de helft van deze 11 leerlingen is dus de mening veranderd. Tevens zijn eveneens vijf van de 11 leerlingen wier mening is veranderd, van mening dat zij als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip kregen voor (de betekenis van) de tekst, terwijl het totaal aantal leerlingen dat meer begrip gekregen had, 13 was. Wederom kan gesteld worden dat bij bijna de helft van de leerlingen de eigen mening veranderd is. We kunnen hier voorzichtig spreken van een samenhang, daar we zien dat van mening veranderen over de vraag 'wie is de mens?' relatief vaker voorafgegaan wordt door van mening zijn dat je door middel van exegese het scheppingsverhaal

1016 In de paragrafen 4.2 en 4.3 is reeds opgemerkt dat uit de toelichtingen blijkt dat bij één leerling de eigen mening wel is veranderd, maar dat deze verandering betrekking heeft op een ander element uit het scheppingsverhaal.

1017 Een van deze leerlingen heeft echter, zo blijkt het uit werkblad, de vragen bij de tekst niet gemaakt.

beter begrijpt en/of als gevolg van cognitieve semantiek meer begrip hebt voor (de betekenis van) de tekst.[1018]

Er is echter sprake van een tegenstrijdigheid: van de 11 leerlingen geven er vijf aan dat zij niet in gesprek zijn gegaan met de tekst, hoewel uit hun essays opgemaakt kan worden dat zij dit wel gedaan hebben. Waarom zij aangeven niet in gesprek te zijn gegaan, kan op basis van de beschikbare data niet verklaard worden.

In paragraaf 4.4 is beschreven hoe, als gevolg van *scaffolding*, de leerlingen in staat waren om de werkvormen uit te voeren. Tevens is in paragraaf 4.3 opgemerkt dat het van belang was dat de gemaakte werkbladen nagekeken werden en dat de lesstof uit de vorige les(sen) herhaald werd. Er kan geconcludeerd worden dat bij een activerende didactiek, althans bij de in dit onderzoek gegeven lessen, *scaffolding* belangrijk is. Met name bij de werkvorm 'mysterie' was dit zichtbaar, maar ook bij de andere werkvormen was het van belang.

In het schema in paragraaf 2.5 is per werkvorm opgenomen wat de hoogste denkvaardigheid is die verwacht werd: analyseren bij de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie', evalueren bij de werkvorm 'concepten om mee te werken', en creëren bij de werkvorm 'essay'. Bij de werkvorm 'exegetisch lezen' was begrijpen het minimale niveau om de werkvorm goed te kunnen doen en dit gold voor 'toepassen' in de werkvorm 'concepten om mee te werken'. Op basis van de resultaten die in paragraaf 4.2 beschreven zijn, kan geconcludeerd worden dat de verwachte denkvaardigheden daadwerkelijk bereikt konden worden in de werkvormen. Daarnaast behaalden vrijwel alle leerlingen in ieder geval het minimale niveau van denken dat benodigd was in de werkvormen. Alleen bij de werkvormen 'mysterie' en 'essay' hebben enkele leerlingen de betreffende denkvaardigheid niet bereikt.

5.2 Discussie

5.2.1. Theoretisch kader

5.2.1.1. De ontwerpprincipes

In het lesmateriaal was gekozen voor lessen waarin de focus lag op *learning about religion* en lessen waarin de focus lag op *learning from religion* (het eerste ontwerpprincipe). Bij beide benaderingen stond het scheppingsverhaal centraal, dat in de werkvorm 'exegetisch lezen' is voorgelegd aan de leerlingen. Hierbij is duidelijk geworden dat als men binnen lessen levensbeschouwing een primaire levensbeschouwelijke tekst wil behandelen met leerlingen, het van waarde kan zijn om de leerlingen de structuur van de tekst te laten aangeven en/of om hen vragen bij de tekst te laten beantwoorden om zo tot een beter begrip van de tekst te komen. Dit sluit aan bij de voorgestelde

1018 Deze bevinding is gecontroleerd door een methodoloog.

werkwijze binnen de werkvorm 'het lezen van primaire filosofische teksten' zoals deze ontwikkeld is door Janneke Huitink (zie hoofdstuk 14, paragraaf 5.3.2.).

Het scheppingsverhaal is, in het kader van *learning about religion*, tevens behandeld in de werkvorm 'mysterie'. Op basis van de behandeling in beide werkvormen is het concept 'beeld van God' verworven (ontwerpprincipe 2a). Door middel van welke andere werkvormen verwerving van concepten mogelijk is, is een onderwerp voor verder onderzoek. Dit geldt eveneens voor de vraag welke basiskennis, religieuze (meta) concepten en religieuze denkvaardigheden noodzakelijk zijn binnen het vak, daar hier geen consensus over is (zie de paragrafen 7.3.3. en 9.3.5. van hoofdstuk 13), en in hoeverre het concept 'beeld van God' en de religieuze denkvaardigheid hermeneutiek hierbinnen passen.

Binnen de lessen die gericht waren op *learning from religion* was het doel om de leerlingen in dialoog te laten gaan het met scheppingsverhaal (ontwerpprincipe 2b). De leerlingen gingen echter niet uit zichzelf in gesprek met de tekst. Er lijkt aldus geen pedagogische correlatie te zijn tussen de levensvragen van de leerlingen en de mogelijke antwoorden hierop die de tekst geeft. Ook geeft geen enkele leerling aan dat hij door het lezen van de tekst tot nieuwe vragen is gekomen,[1019] zodat ook een theologische correlatie niet gevonden kan worden en de mystagogisch-communicatieve benadering waar Roebben voor pleit (zie paragraaf 7.3.2.1. van hoofdstuk 13) niet mogelijk is. De invloed van een sleuteltekst zoals het scheppingsverhaal lijkt beperkt. Een verklaring hiervoor zou kunnen zijn dat de gegeven tekst niet de juiste sleuteltekst is, bijvoorbeeld omdat de vraag 'wie is de mens?' op dat moment geen existentiële vraag was voor leerlingen. De constatering dat *learning from religion* niet leidde tot de mystagogisch-communicatieve benadering, roept de reeds in paragraaf 3.1 van hoofdstuk 14 gestelde vraag op hoe *learning in the presence of the other* vanuit didactisch oogpunt mogelijk is binnen lessen levensbeschouwing en of lessen levensbeschouwing deze benadering als doel zouden moeten hebben.

Het is opvallend dat, ondanks dat er getracht is de tekst te plaatsen in de historische en culturele context waarin deze ontstaan is, een aantal leerlingen – zo blijkt uit de toelichtingen die in paragraaf 4.2 besproken zijn – de tekst niet ziet als een bepaald menselijk product uit een bepaalde tijd, maar als een tekst die letterlijk genomen moet worden. Het verhaal wordt afgewezen, omdat het beschouwd wordt als speculatie, men niet in het scheppingsverhaal of niet in God gelooft. Dit lijkt aan te sluiten bij het tweede stadium van zingeving dat James Fowler onderscheidt, aangeduid als *Mythic-Literal Faith*, waarin men verhalen en symbolen letterlijk neemt. Hoewel dit stadium specifiek van toepassing is op kinderen in de leeftijd van zes tot en met twaalf

1019 De vraag of de leerlingen door het bestuderen van het scheppingsverhaal tot nieuwe of andere levensvragen zijn gekomen, is niet gesteld aan de leerlingen. Zij geven echter nergens aan dat dit gebeurd is, het kan niet uit de werkbladen worden opgemaakt en de observatoren hebben hierover niets vermeld in de logboeken.

jaar, kunnen ook jongeren en volwassenen zich in dit stadium bevinden.[1020] Dat een tekst van waarde kan zijn en betekenis kan hebben, los van de historische betrouwbaarheid, blijft een belangrijk leerpunt voor leerlingen. Zij hebben niet altijd een gevoel voor religiositeit, wat aansluit bij het belang van *learning for religion* (zie paragraaf 7.2 van hoofdstuk 13). Dat het inzicht dat een tekst van betekenis kan zijn mogelijk ontbreekt bij een aantal leerlingen, kan een verklaring geven voor het feit dat zij niet uit zichzelf in gesprek gaan met de tekst: hij wordt bij voorbaat afwezen, omdat men niet inziet hoe de tekst van waarde kan zijn.

Op basis van bovenstaande kan gesteld worden dat de lessen die *learning about religion* als doel hadden, meer resultaat hadden dan de lessen die gericht waren op *learning from religion*. Het merendeel van de leerlingen was immers in staat om een religieuze denkvaardigheid en/of een religieus concept te verwerven en om dit concept toe te passen, waardoor *learning about religion* bereikt werd. *Learning form religion* werd echter niet bereikt bij de stelling in de werkvorm 'concepten om mee te werken' en werd in de werkvorm 'essay' bereikt als gevolg van het feit hoe de werkvorm was opgezet. Er kan wellicht geconcludeerd worden dat het vak levensbeschouwing voor leerlingen niet wezenlijk verschilt van andere vakken binnen het voortgezet onderwijs waarin het verwerven van kennis en vaardigheden centraal staat. Zo merkt Gert Biesta op dat het idee dat het in het onderwijs ook gaat om persoonsvorming, vrij recent is.[1021]

Het derde ontwerpprincipe stelt dat de leerlingen ondersteund moeten worden door de docent en dat de docent verschillende denkvaardigheden, waaronder zeer zeker ook de hogere orde denkvaardigheden, aan bod moet laten komen. Uit de resultaten is gebleken dat bij de ondersteuning niet alleen de verschillende vormen van *scaffolding* van belang waren, maar ook het feit dat de docent inzette op het (laten) herhalen van de concepten, zodat meer leerlingen deze concepten toe konden passen. Hierbij speelt mogelijk het begrip *Zone of Proximal Development* (zie onder andere paragraaf 8.2 van hoofdstuk 13) een rol: door ondersteuning van de docent behaalden de leerlingen een bepaald bereik dat zij zonder deze hulp misschien niet bereikt hadden.

1020 Cornelia Gijsberta Maria Vergouwen, "Een hemelsbrede gelijkenis: Geloofsopvoeding in godsdienstsociologisch perspectief" (proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, Kampen: Kok, 2001), 86-88.

1021 *Gert Biesta, Persoonsvorming in het onderwijs: Socialisatie of subjectificatie?* Opgehaald op 23 juli 2019 van http://curriculumvandetoekomst.slo.nl/projecten/persoonsvorming/gert-biesta. Zie ook paragraaf 6.2 van hoofdstuk 13, waarin is opgemerkt dat persoonsvorming als doel van het onderwijs meer benadrukt wordt dan voorheen. Er dient echter opgemerkt te worden dat het begrip 'persoonsvorming' verschillend gedefineerd wordt, ook door Platform Onderwijs2032. Zie bijvoorbeeld: Alderik Visser, *Persoonsvorming als curriculaire uitdaging?! Een conceptueel vooronderzoek* (Enschede: SLO, 2106), 4. Gert Biesta, *Tijd voor pedagogiek. Over de pedagogische paragraaf in onderwijs, opleiding en vorming* (Utrecht: Universiteit van Humanistiek, 2018), 16, 19. Door Biesta wordt persoonsvorming aangeduidt als subjectificatie, dat hij onderscheidt van het begrip socialisatie. Zie: *Biesta, Persoonsvorming in het onderwijs: Socialisatie of subjectificatie?*. Gert J.J. Biesta, *The Beautiful Risk of Education* (Interventions: Education, Philosophy, and Culture; New York: Routlegde, 2013), 129. In het kader van dit onderzoek voert het echter te ver om deze en andere definities (verder) uiteen te zetten.

5.2.1.2. Het toepassen van *Cognitive Grammar*

In dit onderzoek is getracht om door middel van cognitieve semantiek meer openheid voor een primaire levensbeschouwelijke tekst te creëren. Dat ongeveer een derde van de leerlingen als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip had voor (de betekenis van) de tekst, kan verklaren waarom leerlingen niet, zoals in het voorafgaande is opgemerkt, uit zichzelf met de tekst in gesprek gaan; mogelijk had een groep leerlingen te weinig begrip voor de tekst.

.Het gegeven dat van mening veranderen over de vraag 'wie is de mens?' relatief vaker voorafgegaan wordt door van mening zijn dat je door middel van exegese het scheppingsverhaal beter begrijpt, en/of als gevolg van cognitieve semantiek meer begrip hebt voor (de betekenis van) de tekst, kan met meer zekerheid worden vastgesteld door het onderzoek te herhalen en hierbij het lesmateriaal in meer klassen dan in het huidige onderzoek te gebruiken.

Daarnaast is verder onderzoek van belang ten aanzien van de vraag hoe het principe van *Cognitive Grammar*, begrepen als religieuze denkvaardigheid die omschreven kan worden als hermeneutiek, het lezen van primaire levensbeschouwelijke teksten kan ondersteunen. Ook kan er bestudeerd worden of er andere mogelijkheden (bijvoorbeeld andere religieuze denkvaardigheden, maar ook andere werkvormen) zijn om dergelijke teksten te behandelen, zowel in het kader van *learning about* als *from religion*. Bij beide dient niet alleen aandacht te zijn voor het scheppingsverhaal, maar ook voor andere primaire levensbeschouwelijke teksten waarin, in relatie tot *learning from religion*, misschien eerder sprake is van een pedagogische correlatie tussen de vragen van leerlingen en de antwoorden die de betreffende teksten op deze vragen geven.

In de vragenlijsten verwijzen twee leerlingen naar hun religieuze achtergrond, respectievelijk het christendom en de islam. Bij deze leerlingen zou wellicht, als gevolg van een affiniteit met religieuze teksten, meer begrip voor de tekst verwacht kunnen worden. Dit is echter niet het geval. Daarnaast houden de leerlingen vast aan hun eigen visie. Zo geeft de christelijke leerling als antwoord op de vraag of er meer begrip voor de tekst ontstond: "Ik ben een gelovige, mijn vader is pastoor en theoloog, dus mijn beeld van Bijbel in het algemeen is vast." De leerling is in gesprek gegaan met de tekst en noteert als toelichting: "Ik heb bijna niets veranderd, want dat mag niet volgens mijn geloof, ik heb het verhaal alleen maar overgeschreven in het moderne taal." De eigen mening over de levensvraag 'wie is de mens?' is wel veranderd: "ik had eerder nog niet nagedacht waarom is de mens een beeld van God." Hierbij kan uiteraard de vraag gesteld worden of er in dit geval van een daadwerkelijke verandering sprake is. Bij de islamitische leerling is het begrip voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal niet veranderd: "Ik heb niet veel nieuwe dingen geleerd." Ook de eigen mening over de levensvraag 'wie is de mens?' is niet veranderd: "de tekst heeft mij verder niet aan

het denken gezet." Als essay levert deze leerling het scheppingsverhaal uit de eigen traditie in en vermeldt hierbij: "Ik heb dit scheppingsverhaal gekozen omdat ik zelf moslim ben en ik dan liever niet zelf een scheppingsverhaal wil verzinnen. Dit is dus het scheppingsverhaal waar ik zelf in geloof."[1022] Dit sluit aan bij een van de perspectieven die door Carl Sterkens worden onderscheiden met betrekking tot interreligieus leren, namelijk auto-interpretatie van een andere dan de eigen religieuze traditie.[1023]

Het is lastig om te kunnen concluderen of en in hoeverre cognitieve semantiek heeft bijgedragen aan de verwerving van de concepten. In feite kon deze verwerving alleen door middel van cognitieve semantiek plaatsvinden; zonder dit principe zou men nooit op het spoor kunnen komen van de verschillende betekenissen van het concept 'beeld van God'. Het is echter de vraag of leerlingen zich echt bewust zijn van het principe en het toe kunnen passen, of dat de betekenissen van het concept ook voorgelegd hadden kunnen worden zonder het principe te behandelen. Bij de werkvorm 'mysterie' herkende namelijk wel ruim de helft van de leerlingen het principe, maar het koppelen van het principe aan de gegeven antwoorden lukte slechts een derde van de leerlingen geheel of gedeeltelijk. Bij de werkvorm 'essay' is in twee derde van de geschreven essays het principe echter wel toegepast door de leerlingen. Dus hoewel in de eerste werkvorm het principe is verworven en het in de laatste werkvorm in algemene zin werd toegepast, kan een aanzienlijke groep leerlingen het niet toepassen in relatie tot het verwerven van concepten. Er is mogelijk, hoewel de leertaak als levensecht beschouwd kan worden, onvoldoende of geen sprake van een transfer van het geleerde, zoals dit door Jeroen van Merriënboer wordt aangeduid.[1024]

5.2.2. Methode

Het is opvallend dat er relatief veel ontbrekende data zijn. 15 van de 42 leerlingen hebben een of meerdere werkvormen niet gedaan[1025] en daarnaast zijn de vragenlijsten niet altijd volledig ingevuld. Dit leidt ertoe dat de gegevens bij sommige variabelen beperkt(er) zijn. Het roept daarnaast mogelijke nieuwe onderzoeksvragen op, namelijk

---

1022 Er is daarnaast een leerling die aangeeft bij het schrijven van het eigen scheppingsverhaal het oorspronkelijke scheppingsverhaal in grote lijnen gevolgd te hebben, maar dan aan de hand van de Turkse mythes. Ook deze leerling maakt aldus gebruik van een eigen religieuze achtergrond. De eigen mening ten aanzien van de mens is echter wel veranderd, maar een toelichting hierbij ontbreekt. Er is meer begrip ontstaan voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal: "nu heb ik een beter idee over de scheppingsverhaal."

1023 Carl Sterkens, "Multireligiositeit als voorwaarde voor effectief interreligieus onderwijs? Empirische resultaten vanuit een sociaal-constructivistisch perspectief," in *Interreligieus leren op de basisschool: Perspectieven op vakontwikkeling en schoolontwikkeling* (red. Chris A.M. Hermans, Budel: Damon), 70.

1024 Jeroen J.G. van Merriënboer, *Het Ontwerpen van Leertaken binnen de Wetenschappen: 'Four-Components Instructional Design' als Generatief Ontwerpmodel* (Heerlen: Open Universiteit Nederland, 2005), 2-6.

1025 En daarnaast ontbreekt van een leerling het essay (zie paragraaf 4.3).

naar de mate van verzuim van leerlingen en in welke mate docenten ertoe in staat zijn om leerlingen te bewegen alle gevraagde leerling- en leeractiviteiten uit te voeren.

Uit de vragenlijsten van zowel de leerlingen als de observatoren blijkt dat niet alle leerlingen en observatoren bepaalde vragen volledig begrepen. Hoewel technische termen zoveel als mogelijk vermeden werden in de vraagstelling en in eenvoudige bewoordingen omschreven werden, waren alsnog bepaalde vragen lastig en zijn deze niet of niet correct beantwoord. Ook dit leidt tot een verlies aan data.

De data bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' zijn mogelijk beïnvloed door een onduidelijkheid in de vraagstelling (zie ook paragraaf 3.1). Het aantal leerlingen dat de concepten twee of drie keer toe kon passen, is hierdoor wellicht minder groot.

Een van de vragen die aan de leerlingen werd voorgelegd, is of zij door in gesprek te gaan met het scheppingsverhaal, anders dachten over de levensvraag 'wie is de mens?'. Deze vraag was echter niet op alle leerlingen van toepassing, aangezien nog niet iedere leerling eerder had nagedacht over de betreffende levensvraag. In paragraaf 4.3.1. van hoofdstuk 14 is uiteengezet dat, daar Gen. 1:1-2:3 in de lessen centraal zou staan, de keuze gemaakt is om deze tekst direct aan de leerlingen voor te leggen. Hierdoor was echter niet gewaarborgd dat iedere leerling eerst had nagedacht over de eigen positie.

De werkvorm 'essay' was zo opgezet dat de leerlingen in gesprek dienden te gaan met het scheppingsverhaal. Of de tekst hier, in combinatie met de wijze waarop de tekst behandeld is in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie', zelf toe aanzet, wordt onvoldoende duidelijk. De in paragraaf 4.3 vastgestelde mogelijke samenhang tussen meer begrip van of voor (de betekenis van) de tekst en het herzien van de eigen mening zou verder onderzocht kunnen worden.

De resultaten ten aanzien van *scaffolding* geven alleen inzicht in welke ondersteuning geboden is en hoe deze ondersteuning bijdroeg aan het doen van bepaalde werkvormen. Of bepaalde vormen van *scaffolding* hierbij betere ondersteuning boden dan andere, is niet onderzocht. Verder onderzoek zou gericht kunnen zijn op het bestuderen van welke vormen van *scaffolding* betere ondersteuning bieden dan andere, gerelateerd aan bijvoorbeeld bepaalde werkvormen (leeractiviteiten), leerinhouden of doelstellingen. Dit sluit aan bij het onderzoek naar het gebruik van verschillende ondersteuningsstrategieën in relatie tot contingent onderwijs, namelijk dat aansluit op het huidige niveau van de leerlingen, door Van de Pol, Volman en Beishuizen.[1026] Ook kan uitgebreider onderzoek geïnitieerd worden naar de invloed van het bieden van (verschillende vormen van) ondersteuning op het behalen van bepaalde niveaus van denken. Een voorbeeld van dergelijk onderzoek is dat van Kienstra, Van Dijk-Groeneboer en Boelens naar de relatie tussen verschillende leeractiviteiten

1026 Zie Van de Pol, Volman, Beishuizen, "Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction", 46-47.

(verbindende waarheidsvinding, toetsende waarheidsvinding en *sic et non*-debat, zie paragraaf 5.4 van hoofdstuk 14), de gegeven ondersteuning door de docent en het niveau van *religious-thinking-through* dat bereikt wordt.[1027]

5.2.3. De praktijk

5.2.3.1. Inleiding

In voetnoot 932 in hoofdstuk 14 is reeds gewezen op het gegeven dat het verloop van een les beïnvloed kan worden door verschillende aspecten. Dit kunnen onder andere situationele en leerlingfactoren zijn. Docenten en leerlingen krijgen regelmatig te maken met onverwachte situaties en dit maakt de onderwijspraktijk weerbarstig. Onderzoek dat in deze onderwijspraktijk plaatsvindt, kan hierdoor beïnvloed worden. Zo is in paragraaf 5.2.2. reeds gewezen op het ontbreken van data en zijn in paragraaf 3.1 een aantal zaken genoemd die voorafgaand aan de uitvoering van de lessenserie niet voorzien waren. Hier zal in de volgende paragraaf verder op worden ingegaan.

Het is echter van belang dat casestudies, ondanks mogelijke belemmeringen, plaatsvinden in het onderwijs. Dit geldt ook voor het vak levensbeschouwing, daar dergelijk onderzoek van belang is om het vak en de hieraan gerelateerde godsdienstpedagogische en vakdidactische modellen en theorieën verder te ontwikkelen en evalueren. In dit kader kan bijvoorbeeld gedacht worden aan ontwerponderzoek zoals dat onder andere ontwikkeld is door Van de Akker en dat beschreven is in paragraaf 2 van hoofdstuk 14.

5.2.3.2. Verbeterpunten lessenserie, vastgesteld op basis van de initiële analyse

Bij de werkvorm ‘exegetisch lezen’ werd gebruikgemaakt van mijn werkvertaling van Gen. 1:1-2:3, waarvan het taalgebruik (te) moeilijk was voor de leerlingen. Om het lezen te vergemakkelijken, kan een verklarende woordenlijst toegevoegd worden of de keuze gemaakt worden om een bestaande Bijbelvertaling, zoals de NBV, te gebruiken.

Vraag 5 van het werkblad ‘exegetisch lezen’ was onvoldoende duidelijk voor de leerlingen. Deze vraag luidde: “Wat gebeurt er vervolgens volgens de verteller als God de mens schept? Noem één overeenkomst en twee verschillen”. Om deze vraag goed te kunnen begrijpen, diende teruggekeken te worden naar de vragen 3 en 4 zodat er een vergelijking gemaakt kon worden tussen wat God zegt over de schepping van de mens en hoe de schepping door de verteller beschreven wordt. De onduidelijkheid kan weggenomen worden door in de vraag expliciet te vermelden dat de leerlingen nogmaals moeten kijken naar de vragen 3 en 4 of door de vraag als volgt te formuleren:

1027 Kienstra, Van Dijk-Groeneboer, Boelens, “Religious-thinking-through using bibliodrama,” 2, 3, 6-8.

“Wat gebeurt er vervolgens volgens de verteller als God de mens schept? Noem één overeenkomst en twee verschillen tussen wat God zegt en wat hij doet”.[1028]

Op het werkblad bij de werkvorm ‘mysterie’ had duidelijker vermeld kunnen worden dat uit de bij elkaar gelegde kaartjes, het antwoord op de gegeven vraag afgeleid kan worden en dat de kaartjes dit antwoord niet letterlijk of volledig weergeven.[1029]

Ook vraag 2 van het werkblad ‘concepten om mee te werken’ was niet duidelijk. Deze vraag luidde: “Er zijn ook religies waarin godenbeelden juist erg belangrijk zijn. Een goed voorbeeld is het hindoeïsme. Zoek op wat er met de ‘puja’ bedoeld wordt en leg uit dat hierbij op dezelfde manier naar beelden gekeken wordt als in de Tenach.” Er wordt in de vraag verwezen naar hoe in de Tenach beeldenverering beschreven wordt: beelden van goden worden vereerd, omdat men meent dat deze beelden de goden zelf zijn. Aan de leerlingen was dit voorgelegd in de werkvorm ‘mysterie’, maar in deze werkvorm was nog sterker naar voren gekomen dat deze beeldenverering in de Tenach wordt afgewezen. Hierdoor begrepen leerlingen vaak niet welke relatie gelegd konen worden tussen de puja en de Tenach. De vraag kan duidelijker gemaakt worden door hem anders te formuleren, bijvoorbeeld: “Er zijn ook religies waarin godenbeelden juist erg belangrijk zijn. Een goed voorbeeld is het hindoeïsme. Zoek op wat er met de ‘puja’ bedoeld wordt en leg uit dat in de puja beelden dezelfde functie hebben als in de tijd dat de Tenach ontstond en waarover je hebt gelezen in het mysterie”.[1030]

Tijdens de lessen 2 tot en met 5 was tijd vrijgemaakt om de leerlingen de vragenlijsten te laten invullen. Als dit niet nodig is, is er meer tijd om in les 2 de leerlingen alle vragen te laten maken en om vervolgens deze klassikaal te kunnen bespreken. In de lessen 3 tot en met 5 is er meer tijd voor de leerlingen die minder snel werken om de werkvormen volledig uit te voeren. In les 5 dient er echter rekening mee te worden gehouden dat enkele leerlingen vroegtijdig klaar zullen zijn met hun essay. Als er meer dan vijf lessen beschikbaar zijn, is het aanbevelingswaardig om meer tijd vrij te maken voor het aanbrengen van de structuur van de tekst, daar de tijd hiervoor nu beperkt is. Een andere mogelijkheid is om het thema over beelden in onze samenleving, zoals dat aan bod is gekomen in de werkvorm ‘concepten om mee te werken’, verder uit te werken. Er kan bijvoorbeeld een klassendiscussie of debat gehouden worden over het gebruik van digitale beelden in onze maatschappij, zoals in de vragen 4 en 6 van de werkvorm besproken is, of over de functie van standbeelden, bijvoorbeeld aan de hand van de vraag of standbeelden van omstreden zeehelden verwijderd zouden moeten worden. Daarnaast kan de extra toegevoegde werkvorm ‘beelden om te onthouden’

1028 In bijlage 6, waarin het werkboek is opgenomen, is de vraag reeds aangepast en geformuleerd zoals hier is voorgesteld.
1029 In bijlage 6, waarin het werkboek is opgenomen, is het werkblad reeds aangepast.
1030 In bijlage 6, waarin het werkboek is opgenomen, is de vraag reeds aangepast en geformuleerd zoals hier is voorgesteld.

(werkblad 3) aan de leerlingen worden voorgelegd. In een tijdspanne van vijf lessen is hier te weinig tijd voor.

5.2.3.3. Verbeterpunten lessenserie, vastgesteld op basis van de resultaten

In de werkvorm 'mysterie' herkenden de leerlingen het principe van *Cognitive Grammar*, maar konden zij hun eigen antwoorden niet koppelen aan het principe. Als men dit wil bewerkstelligen, zal in de werkvorm zelf en niet alleen in de inleidende tekst het principe herhaald moeten worden, zodat de leerlingen er actief mee aan de slag kunnen gaan. Dit kan ook gevonden worden bij Gerard Westhoff die heeft opgemerkt dat om iets te leren, een leerling vaker en op gevarieerde wijze met deze lesstof bezig moet zijn.[1031] Ook John Hattie stelt dat een leerling meerdere keren in de gelegenheid gesteld moet worden om te oefenen met het geleerde.[1032]

Bij de werkvorm 'concepten om mee te werken' zou de nu opgenomen stelling (vraag 6 op het werkblad) vervangen of aangevuld kunnen worden door of met andere stellingen waarbij leerlingen wellicht sterker uitgedaagd worden om in gesprek te gaan met het scheppingsverhaal en elementen uit dit verhaal toe te passen.

De werkvorm 'essay' was nu zo opgezet dat de leerlingen in gesprek dienden te gaan met de tekst. Er zou nagedacht kunnen worden over een variant op de werkvorm waarin leerlingen over meer autonomie beschikken om wel of niet met de tekst in gesprek te gaan en waarbij zij kunnen beslissen door welke elementen van de tekst zij zich al dan niet aan willen laten spreken. De narratieve dialoog die dan mogelijk ontstaat, is minder dwingend opgelegd en wellicht authentieker. Bij het ontwerpen van deze variant op de werkvorm moet specifieke aandacht zijn voor de mogelijkheden voor de leerlingen om een essay te schrijven als zij niet of slechts gedeeltelijk tot een narratieve dialoog met de tekst besluiten. Dit was nu slechts opgenomen in het eerste deel van de werkvorm, waarin de leerling onder andere kon beargumenteren wat er wel en niet door God geschapen werd en hoe de mens geschapen werd, maar niet in het schrijven van het essay zelf. Anderzijds dient er nagedacht te worden over het vergroten van de mogelijkheidsvoorwaarden dat leerlingen daadwerkelijk met de tekst in gesprek gaan. Hier kan verder onderzoek naar verricht te worden, wat aansluit bij de in paragraaf 5.2.1.2. voorgestelde suggesties voor aanvullend onderzoek.

Daarnaast zou voorafgaand aan de werkvorm 'essay' of in de werkvorm zelf, aandacht besteed kunnen worden aan *learning for religion* om zo te voorkomen dat, ondanks de aandacht voor de historische en culturele context in de werkvorm 'mysterie', de leerlingen het scheppingsverhaal beschouwen als waarheidsgetrouw verslag.

1031 Gerard Westhoff, "Leren overdagen of het geheim van de flipperkast: Elementaire leerpsychologie voor de onderwijspraktijk," *Onderwijsvernieuwing* 7 (2009): 16.

1032 John A.C. Hattie, *Visible Learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement* (London, New York: Routledge, 2009), 36.

Met betrekking tot de geboden vormen van *scaffolding* is onder andere naar voren gekomen dat behalve de in paragraaf 10 van hoofdstuk 13 onderscheiden vormen van ondersteuning, vragen van leerlingen beantwoord werden. Deze vorm van *scaffolding* kan toegevoegd worden aan de genoemde docentactiviteiten in de beschrijving van het concrete lesmateriaal in paragraaf 5 van hoofdstuk 14.

5.2.3.4. Opbrengsten onderzoek voor de eigen professionele ontwikkeling en voor de school

Bij het toekennen van promotiebeurzen aan leraren is de veronderstelling dat leraren door het doen van onderzoek hun professionaliteit versterken.[1033] Mijn professioneel handelen heeft zich als volgt ontwikkeld. In het kader van het vaststellen van de ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing, het ontwikkelen van het lesmateriaal en het uitproberen van dit materiaal, heb ik voor mij nog onbekende (wetenschappelijke) literatuur bestudeerd en reeds bekende literatuur opnieuw bestudeerd. Tevens heb ik mijzelf verder ontwikkeld in het doen van kwalitatief onderzoek. Als gevolg heb ik meer zicht gekregen op mijn eigen onderwijspraktijk, op de meer algemene onderwijspraktijk bij het vak levensbeschouwing en op de achtergronden hierbij. In relatie tot de gehele studie kan ik stellen dat ik meer inzicht heb verworven in de verschillen tussen wetenschappelijke disciplines voor wat betreft onderzoeksmethoden, het beschrijven van deze methoden en het beschrijven van de resultaten. Omdat ik zelf meer onderzoekservaring heb opgedaan, kan ik leerlingen beter begeleiden bij het doen van onderzoek (zie ook hieronder). Het gaat hierbij mijns inziens niet alleen om het ondersteunen bij het feitelijke onderzoek dat door de betreffende leerlingen wordt opgezet, maar ook om het (h)erkennen van hierbij voorkomende problemen, zoals 'vast zitten' in het onderzoek en het hebben en behouden van voldoende motivatie.

Voor de school en het vak levensbeschouwing in algemene zin heeft het onderzoek bijgedragen aan de lespraktijk door ontwerpprincipes te formuleren die als uitgangspunt genomen kunnen worden bij het ontwerpen van concrete lessen, zodat de lespraktijk aangevuld of verbeterd kan worden, en door het ontwikkelen van lesmateriaal.

Voor het OLV in het bijzonder geldt ten eerste dat het ontwikkelde lesmateriaal opgenomen kan worden in het lesprogramma. Het is nu uitgeprobeerd in 4 havo, maar is ook geschikt voor 4 vwo. Daarnaast kunnen de werkvormen 'beelden om te onthouden', 'exegetisch lezen', 'mysterie', 'concepten om mee te werken' en 'essay' gebruikt worden bij andere lesinhouden binnen het vak en binnen vakoverstijgende projecten waarin naast levensbeschouwing bijvoorbeeld geschiedenis of aardrijkskunde kunnen participeren. De werkvorm 'mysterie' bijvoorbeeld wordt reeds gebruikt binnen

1033 Onderwijsraad, *Leraar zijn. Meer oog voor persoonlijke professionaliteit* (Den Haag: Onderwijsraad, 2013), 11.

beide vakken.[1034] Ook het principe van *Cognitive Grammar* kan gekoppeld worden aan andere lesstof, bijvoorbeeld het lezen en interpreteren van parabels uit het Nieuwe Testament. Tenslotte kunnen de ontwerpprincipes als uitgangspunt genomen worden door docenten bij het maken van nieuwe lessen of het herzien van bestaande.

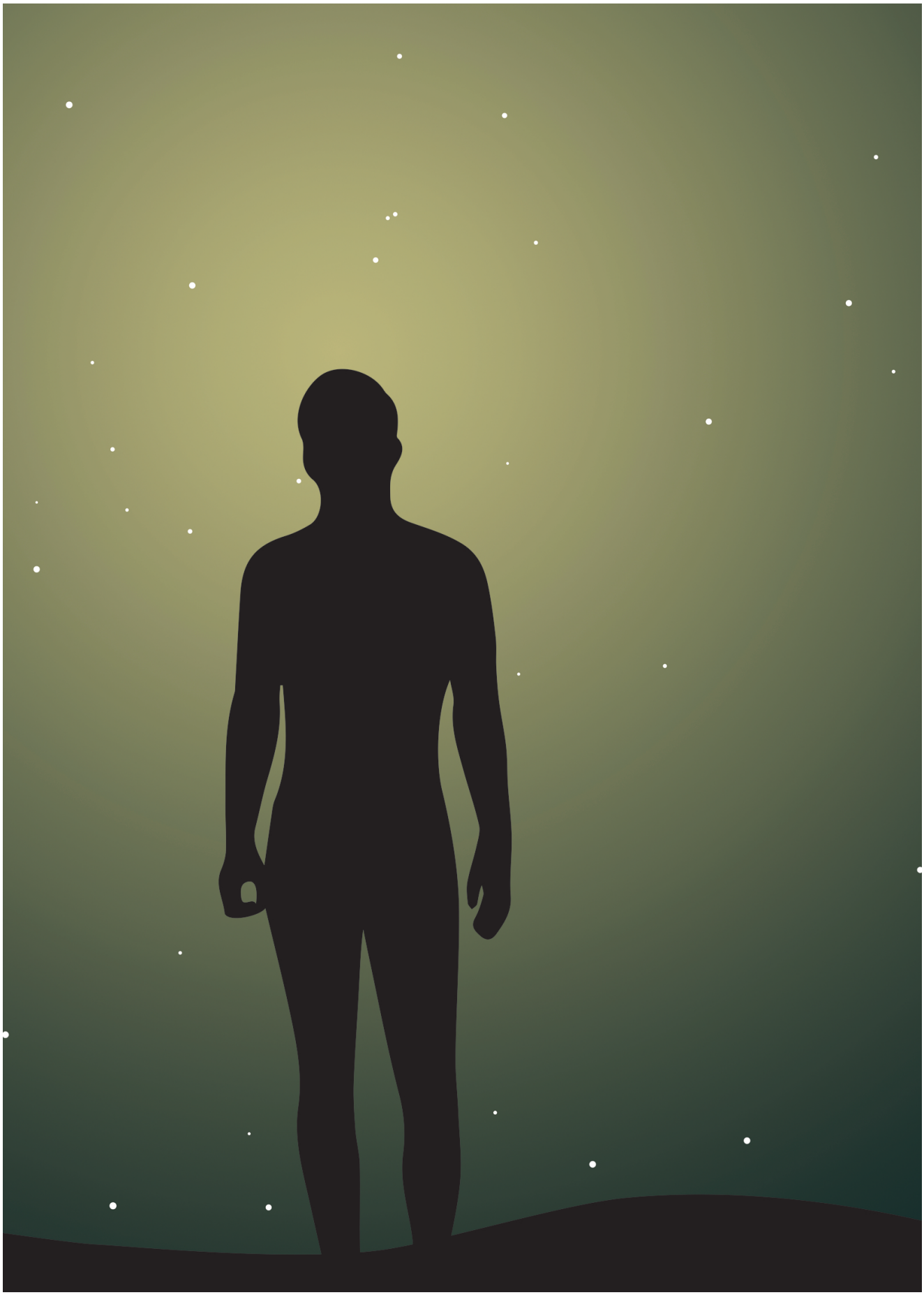
De lessen zijn gegeven door drie collega-vakdocenten. Deze collega's hebben hierdoor niet alleen gewerkt met de zojuist genoemde werkvormen, maar ook geparticipeerd in het onderzoek en hierdoor meer onderzoekservaring opgedaan. De dialoog met anderen aangaan in elke fase van het onderzoek is volgens Janneke van der Steen en Helma Oolbekkink van belang, wil praktijkonderzoek een vaste plaats krijgen binnen de school en bij kunnen dragen aan schoolontwikkeling (veranderingen binnen de school die verder reiken dan de individuele klas).[1035] Dat meerdere docenten een onderzoekende houding hebben en onderzoekend handelen,[1036] is voor het OLV niet alleen van belang in het kader van het evalueren en verbeteren van de eigen lespraktijk, maar ook in het kader van het feit dat de school de leerlingen wil voorbereiden op het doen van wetenschappelijk onderzoek en het gegeven dat elke examenleerling binnen het vmbo-t, havo en vwo een profielwerkstuk dient te maken.[1037] Bij de begeleiding van de leerlingen kunnen eigen inzichten en ervaringen door de docenten benut worden.

1034 Zie: Havekes, De Vries, Oolbekkink, "Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak," 57-59. Fer Hooghuis, Jeroen Imants, Helma Oolbekkink, "Leren denken met aardrijkskunde," in *Leren denken binnen het schoolvak* (red. Jeroen Imants, Helma Oolbekkink, Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2009), 66-70.

1035 Janneke van der Steen en Helma Oolbekkink, "Ontwikkelingen rondom onderzoek in de school," *De Nieuwe Meso* 2 (2014): 8-9. Janneke van der Steen en Helma Oolbekkink, "De waarde van praktijkonderzoek in de school: zicht op doelen en kwaliteit," *Script!* (2014): 3.

1036 Een onderzoekende houding wil zeggen dat de docent vanuit zijn nieuwsgierigheid vragen stelt over de lespraktijk. Bij onderzoekend handelen wordt getracht deze vragen te beantwoorden door middel van onderzoek, waarbij op systematische wijze onderzoeksgegevens uit de praktijk verzameld worden. Zie: Janneke van der Steen en Martijn Peters. "Onderzoekend handelen in de dagelijkse praktijk van leraren en docenten," *Tijdschrift voor Lerarenopleiders* 35,1 (2014): 72-73.

1037 Https://wetten.overheid.nl/BWBR0004593/2018-03-15#HoofdstukI_Artikel4. Geraadpleegd op 23 juli 2019.



Conclusie

In mijn onderzoek naar Gen. 1:1-2:3 staat de hoofdvraag centraal wat de betekenis is van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in hun Hebreeuwse context van de Masoretische Bijbeltekst, in het bijzonder in Gen. 1:26-27. Deze vraag is beantwoord door alle perikopen te onderzoeken waarin het woord צֶלֶם en/of het woord דְּמוּת gebezigd wordt of worden.

Op basis van het onderzoek naar alle perikopen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, kunnen vier vormen van gebruik onderscheiden worden. Dit leidt tot vier clusters waar alle perikopen in onderverdeeld kunnen worden.[1038]

In het eerste cluster, dat bestaat uit twee subclusters, profileert het woord צֶלֶם *een of meerdere voorwerpen* met als basis *verering* (cluster 1a) of *verering* en *specifieke vorm* (cluster 1b). De domeinen zijn *cultus* en *relatie met de Heer/God*. Het woord צֶלֶם wordt gebruikt om cultusbeelden aan te duiden en kan het beste vertaald worden als 'beeld'. De Israëlieten waren bekend met de verering van godenbeelden in Mesopotamië en vereerden mogelijk zelf ook beelden.

In het tweede cluster speelt het domein *cultus* geen directe, maar een indirecte rol: elementen die betrekking hebben op de verering van cultusbeelden worden toegepast op andere beelden. Deze beelden worden aangeduid met het begrip צֶלֶם: er wordt *een of meerdere voorwerpen* of *een tweedimensionale weergave* geprofileerd met als basis *specifieke vorm*. Wederom kan het woord צֶלֶם vertaald worden als 'beeld'.

In het derde cluster wordt het woord צֶלֶם gebruikt om een *materieel of immaterieel object* of *een immateriële entiteit* te profileren, ten opzichte van de basis *vluchtigheid*. Er kan hierbij sprake zijn van een associatie aan cultusbeelden, daar in de polemiek tegen cultusbeelden dergelijke beelden als betekenisloos werden voorgesteld. De vertaling 'beeld' is ook in dit cluster geschikt, maar ook de vertalingen 'schaduw(beeld)' of 'schijnbeeld', terwijl in Gen. 39 ook de vertaling 'schim' past.

In het vierde cluster profileert het woord צֶלֶם *een aspect dat verwijst naar of betrekking heeft op het begrip zoon*, of een *wezenskenmerk* of *eigenschap*. De basis wordt gevormd door *de trajector van de temporele relatie*. Evenals in de andere clusters kan het woord vertaald worden als 'beeld'.

Het gebruik van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 sluit aan bij het vierde cluster. Er wordt een *wezenskenmerk* of *eigenschap* geprofileerd ten opzichte van de basis *de trajector van de temporele relatie*. Deze *trajector* is God. Het woord kan vertaald worden als 'beeld': de mens heeft een kenmerk dat hem verbindt met God: hij is diens beeld. De basis *trajector van de temporele relatie* veronderstelt de basis *specifieke vorm*: als beeld van God, lijkt de mens op hem. Het voorzetsel [בְּ] dient hierbij beschouwd te worden als *beth essentiae*: de mens wordt geschapen *als* het beeld van God.

Bij het woord דְּמוּת is eveneens van vier gebruiksvormen sprake en bijgevolg van vier clusters. In het eerste cluster profileert het woord דְּמוּת een *overeenkomst* met als

1038 Alleen Dan. 3:19, waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt in een *status-constructus*verbinding die nergens anders voorkomt in de Hebreeuwse Bijbel, kan niet in een van de clusters worden opgenomen.

basis *lijken op*. Het woord דְּמוּת duidt aan dat er een partiële overeenkomst is tussen twee dingen. Het *tertium comparationis* wordt niet weergegeven. Het is lastig om een goede vertaling van het woord דְּמוּת te vinden die tevens in alle betrokken verzen gebruikt kan worden. 'Overeenkomst' en 'overeenkomstig' zijn het meest geschikt.

In het tweede cluster drukt het woord דְּמוּת uit dat er sprake is van een *wezen* (profiel) dat een *specifieke vorm* (basis) heeft. Het kan het beste vertaald worden als 'gedaante'. Het woord wordt gebruikt, daar er, evenals in het eerste cluster, sprake is van een onvolledigheid. Het wezen lijkt op iets anders, maar is niet precies datgene waar het op lijkt.

In het derde cluster heeft het woord דְּמוּת betrekking op iets dat lijkt op iets anders, maar dit niet daadwerkelijk is. Er wordt een *twee- of driedimensionale weergave* geprofileerd met als basis *specifieke vorm*. Het woord דְּמוּת kan het beste vertaald worden als 'afbeelding' of als 'model'.

In het vierde cluster kan het profiel *vorm* of *eigenschap*, of een *aspect dat verwijst naar het begrip zoon* onderscheiden worden. De basis wordt gevormd door *de trajector van de temporele relatie*. Het woord דְּמוּת wordt op dezelfde wijze gebruikt als in het eerste cluster. Er is sprake van een overeenkomst, waarbij in de basis is opgenomen dat deze overeenkomst partieel is. Het *tertium comparationis* wordt niet genoemd. In Gen. 5:1b is de overeenkomst met God de vorm of eigenschap van de mens; in 5:3b maakt het woord duidelijk dat Adam een zoon verwekt: er is een overeenkomst tussen hen.

In Gen. 1:26b wordt het woord דְּמוּת op dezelfde wijze gebruikt als in 5:1b. Er wordt een vorm of eigenschap geprofileerd van de *landmark* mens met als basis *de trajector van de temporele relatie*, namelijk God. Deze eigenschap bestaat uit een overeenkomst: het is een eigenschap van de mens om overeen te komen met God, de *trajector*. Deze overeenkomst is echter partieel: er is altijd een verschil tussen de mens en God. Dit verklaart waarom in 1:26b zowel het voorzetsel כְּ als het woord דְּמוּת gebruikt wordt: het voorzetsel maakt duidelijk dat er een vergelijking gemaakt wordt, het woord דְּמוּת benadrukt dat de overeenkomst die gevonden wordt op basis van deze vergelijking partieel is.

Het antwoord op de hoofdvraag luidt aldus dat in Gen. 1:26-27 het woord צֶלֶם vertaald kan worden als 'beeld' en het woord דְּמוּת als 'overeenkomst'. De betekenis van het woord צֶלֶם kan niet los gezien worden van het domein *cultus*, meer precies het vereren van beelden als onderdeel van de cultus. De achtergrond van het vers wordt gevormd door het beeldverbod. God mag niet (langer) vereerd worden door middel van een houten of metalen beeld; de mens is zijn beeld. P, aan wie de tekst wordt toegeschreven, werkt in zijn theologie het gewijzigde wereldbeeld uit en kiest bewust voor het woord צֶלֶם, omdat dit verwijst naar afgodsbeelden en naar de traditie van verering van deze beelden in Israël zelf en in omringende culturen. Zo kan P kritiek geven op het gebruik van dergelijke beelden. Als beeld van God heeft de mens de taken

die bij een beeld horen en vertegenwoordigt hij God op aarde. Deze representatieve functie is echter een gevolg van het beeld-van-God-zijn. Dat de mens de taak krijgt om te heersen, kan ingegeven zijn door het feit dat men geen koning (meer) had aan wie deze taak toegeschreven kon worden.

Dat het woord דְּמוּת een overeenkomst aanduidt, is de reden dat het woord in combinatie met het woord צֶלֶם gebruikt wordt: omdat de mens het beeld van God is, is er een overeenkomst tussen hen. Het woord צֶלֶם maakt duidelijk dat het om een lichamelijke overeenkomst gaat; de mens geeft als beeld het goddelijke weer.

Tevens kan opgemerkt worden dat er sprake is van een verband tussen Gen. 1:1-2:3 en 2:4-25, daar de schepping van de mens in laatstgenoemde perikoop beschreven lijkt te worden overeenkomstig het *mīs pî*-ritueel ter inwijding van cultusbeelden. Dat in 3:5 de ogen van Adam en Eva geopend worden, kan eveneens verwijzen naar een van de elementen uit het *mīs pî*-ritueel, wat zou betekenen dat er sprake is van een verband tussen 1:1-2:3 en 2:5-3:24.

Naast de hoofdvraag zijn er, als twee vensters vanuit de hoofdvraag, twee extra vragen gesteld. De eerste extra vraag luidt: wat gebeurt er als het resultaat van de hoofdvraag meegelezen wordt in de perikopen in de Brief aan de Kolossenzen waarin het woord εἰκών, dat in de Septuaginta gewoonlijk als vertaling voor het woord צֶלֶם dient, gebruikt wordt?

In Kol. 1:15 profileert het woord εἰκών een *wezenskenmerk* of *eigenschap*, met als (deel van de) basis *een bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Deze 'persoon' is God. In 3:10 wordt het woord op dezelfde wijze gebruikt en wordt terugverwezen naar 1:15. Het woord wordt in dit vers gebezigd om naar Christus te verwijzen: hij is het εἰκὼν van de onzichtbare God. Als de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 meegelezen wordt, wil Kol. 1:15 zeggen dat Christus het enige beeld van God vormt. Dit impliceert dat de verering van andere goden en van beelden van goden afgewezen dient te worden en dat ook God zelf niet vereerd mag worden door middel van een cultusbeeld. Deze betekenis is mogelijk, daar de joden, en later de joodse christenen en christenen, in een omgeving woonden waarin beelden en andere vormen van kunst veelvuldig voorkwamen. Hoewel zij deze vormen van kunst accepteerden, wezen zij cultusbeelden en de verering van andere goden af. Tevens kan het woord aanduiden dat Christus als beeld van God, God weergeeft. Dit kan verklaren waarom Christus het εἰκὼν van de onzichtbare God is: Christus maakt als beeld God die onzichtbaar is, zichtbaar. Bovendien krijgt Christus niet alleen de titel 'εἰκὼν van de onzichtbare God', maar ook de titel 'eerstgeborene van de schepping', die de functie van Christus als representant uitdrukt.

In 3:10 staat dat de nieuwe mens vernieuwd wordt, zodat hij kennis bezit. Hierdoor wordt hij gelijk aan het beeld van God, namelijk Christus. Door de vernieuwing tot kennis is de nieuwe mens is staat om juist te handelen. Er is niet alleen sprake van

een relatie met Gen. 1:26-27, maar ook met Gen. 2:17; 3:5-7.22, daar in beide teksten het begrip 'kennis' een rol speelt en het bezit van kennis ertoe leidt dat men gelijk wordt aan God (Genesis) of aan Christus, die het beeld van God vormt (Kolossenzen).

In het tweede venster is, met als uitgangspunt de vier vastgestelde ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing, lesmateriaal ontwikkeld waarin Gen. 1:1-2:3 en de door mij door middel van *Cognitive Grammar* vastgestelde betekenis van de verzen 26-27 centraal staan. De tekst wordt behandeld in verschillende werkvormen die uitgeprobeerd zijn in de praktijk. Hierbij zijn drie onderzoeksvragen gesteld. De hoofdvraag is: Wat is de samenhang tussen de werkvormen 'exegetisch lezen', 'mysterie' en 'concepten om mee te werken' (cognitieve semantiek: *Cognitive Grammar* in relatie tot exegese) en het verwerven en toepassen van het religieuze concept 'beeld van God' uit Gen. 1:1-2:3 (ontwerpprincipe 2a) en het aangaan van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept (ontwerpprincipe 2b)? De twee vervolgvragen luiden: 1. Hoe draagt *scaffolding* bij aan het verwerven en het toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept? 2. Welke denkvaardigheden worden behaald bij het verwerven en toepassen van het concept 'beeld van God' en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept?

Er is ten eerste vastgesteld dat een grote groep leerlingen in staat was om het principe van *Cognitive Grammar* te verwerven. Op basis van dit principe konden in de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' de verschillende betekenissen van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldenverering' en 'beeldverbod' verworven worden. Een grote groep leerlingen slaagde hier geheel of gedeeltelijk in. In de werkvorm 'concepten om mee te werken' dienden de verworven concepten te worden toegepast. Het merendeel van de leerlingen kon dit met betrekking tot de wereldreligies; de helft van de leerlingen met betrekking tot onze cultuur. Ongeveer de helft van de leerlingen geeft aan dat bij het bestuderen van Gen. 1:1-2:3 in de werkvorm 'exegetisch lezen', het aanbrengen van de structuur van de tekst of het maken van vragen bij de tekst, leidde tot een beter begrip ervan. Daarnaast meent ongeveer een derde van de leerlingen als gevolg van gedane werkvormen meer begrip te hebben voor (de betekenis van) de tekst. De werkvorm 'essay' had tot doel dat de leerlingen een narratieve dialoog aan zouden gaan met het scheppingsverhaal. Daar de werkvorm met het oog op dit doel was opgezet en vormgegeven, ging het merendeel van de leerlingen daadwerkelijk in gesprek met de tekst. De leerlingen gingen deze dialoog echter niet uit zichzelf aan en het verhaal zette niet aan tot denken, ondanks de behandeling van het verhaal in de werkvorm 'exegetisch lezen' en 'mysterie'. In de narratieve dialoog stond de vraag 'wie is de mens?' centraal. Bij 11 van de 34 leerlingen is hun mening over deze vraag veranderd.[1039] Zes van deze leerlingen menen dat zowel

1039 Bij een leerling is echter de eigen mening wel veranderd, maar deze verandering heeft betrekking op

het aanbrengen van structuur als het beantwoorden van vragen, leidde tot meer begrip van het scheppingsverhaal.[1040] Het totaal aantal leerlingen dat dit van mening was, was 12. Tevens stellen eveneens vijf leerlingen dat zij als gevolg van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' meer begrip kregen voor (de betekenis van) de tekst, terwijl het totaal aantal leerlingen dat meer begrip gekregen had, 13 was. We kunnen hier voorzichtig spreken van een samenhang, daar we zien dat van mening veranderen over de vraag 'wie is de mens?' relatief vaker voorafgegaan wordt door van mening zijn dat je door middel van exegese het scheppingsverhaal beter begrijpt en/of als gevolg van cognitieve semantiek meer begrip hebt voor (de betekenis van) de tekst.

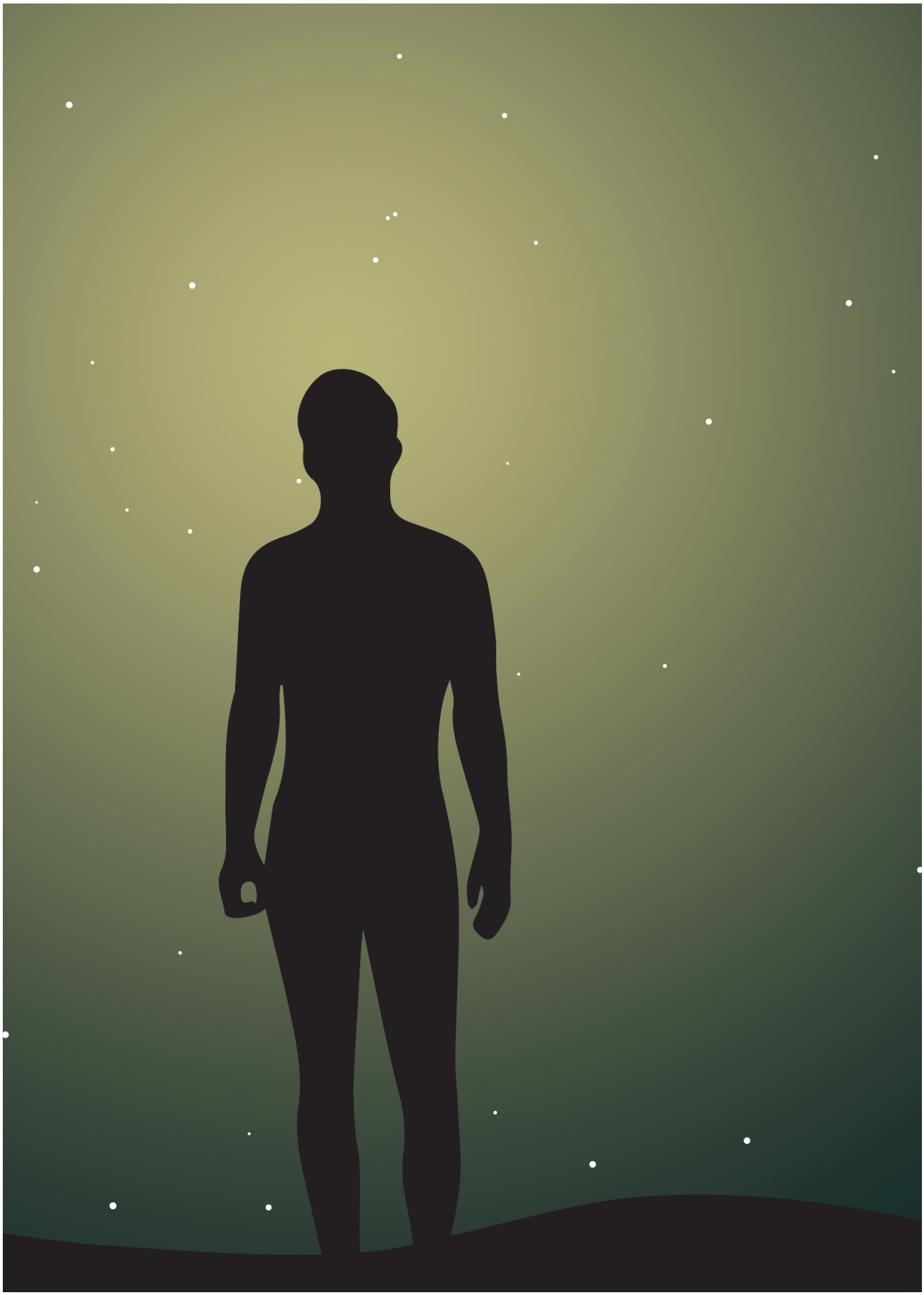
Bij het uitvoeren van de werkvormen was, met name bij de werkvorm 'mysterie', ondersteuning van de docent door middel van verschillende vormen van *scaffolding* belangrijk. Hier droeg het nakijken van de gemaakte werkbladen en de herhaling van de lesstof uit de vorige les(sen) aan bij. Door de werkvormen in de door mij geschetste volgorde te doen, werden verschillende denkvaardigheden bereikt, te weten begrijpen, toepassen, analyseren, evalueren en creëren, waarbij de hoogste vorm van denken – creëren – in de laatste werkvorm bereikt werd. Vrijwel alle leerlingen behaalden bij de verschillende werkvormen in ieder geval het minimale niveau van denken dat benodigd was in de betreffende werkvorm.

Het gehele onderzoek overziende, kan geconcludeerd worden dat de wijze waarop Gen. 1:26-27, binnen het geheel van 1:1-2:3, heeft gefunctioneerd in zijn ontstaanscontext, inzichtelijk gemaakt is door middel van cognitieve semantiek. Op basis van de vastgestelde betekenis van het woord צֶלֶם en met behulp van cognitieve semantiek, kon het gebruik van het woord εἰκών in Kolossenzen verder verhelderd worden. Daarnaast is zichtbaar geworden dat cognitieve semantiek en Gen. 1:1-2:3 gebruikt kunnen worden in een moderne gebruikscontext, namelijk het levensbeschouwelijk onderwijs. De tekst kan behandeld worden door middel van de werkvormen 'exegetisch lezen' en 'mysterie' om religieuze concepten te verwerven in het kader van *learning about religion*, specifiek het concept 'beeld van God'. Tevens kan de tekst als gesprekspartner dienen in een narratieve dialoog binnen *learning from religion*. Bij beide aspecten is cognitieve semantiek van waarde: het kan ingezet worden om de tekst beter te begrijpen, zoals *Cognitive Grammar* in het geheel van deze studie gebruikt is, en om meer begrip voor de tekst te krijgen.

---

een ander element uit het scheppingsverhaal. Zie de paragrafen 4.2 en 4.3 van hoofdstuk 15.

1040 Een van deze leerlingen heeft echter, zo blijkt uit zijn werkblad, de vragen bij de tekst niet gemaakt. Zie de paragrafen 4.2 en 4.3 van hoofdstuk 15.



APPENDICES

Samenvatting
Summary in English
Bibliografie
Woord van dank
Bijlages

Samenvatting

In Gen. 1:26b stelt God voor de mens te maken בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, en vervolgens schept hij in vers 27a de mens בְּצַלְמוֹ en in vers 27b בְּצֶלֶם van God. In deze studie wordt getracht de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in Gen. 1:26-27 cognitief-semantisch te onderzoeken, gebruikmakende van de taaltheorie *Cognitive Grammar*. Het uitgangspunt hierbij is dat de betekenis van woorden bepaald wordt door de gebruikers ervan, binnen hun eigen context. Tevens zullen, als twee vensters, het gebruik van het woord εἰκών, dat dient als vertaling van het woord צֶלֶם, in het Nieuwtestamentische Bijbelboek Kolossenzen onderzocht worden en het mogelijke gebruik van Gen. 1:1-2:3, in relatie tot cognitieve semantiek, binnen het hedendaagse levensbeschouwelijk onderwijs. De hoofdvraag wordt, na een uiteenzetting van *Cognitive Grammar* (hoofdstuk 1) en van de onderzoeksvragen (hoofdstuk 2), behandeld in de hoofdstukken 3 tot en met 9. Het eerste venster omvat de hoofdstukken 10 tot en met 12 en het tweede venster de hoofdstukken 13 tot en met 15.

In hoofdstuk 1 wordt uiteengezet dat de basisveronderstelling van *Cognitive Grammar* is dat taal een symbolisch systeem is. Ieder woord binnen een taal bestaat uit een symbolische relatie tussen een fonologische structuur en een semantische structuur. Deze relatie is symbolisch, daar ze bestaat op basis van conventie. Met de fonologische structuur worden de klanken van een taal en de tekens waarmee een taal zichtbaar gemaakt wordt, aangeduid. De semantische structuur betreft de betekenis van het woord. Deze betekenis dient beschouwd te worden als mentaal denkbeeld oftewel concept. Als binnen *Cognitive Grammar* woordbetekenissen onderzocht worden, staat de conceptuele benadering, het idee dat een woord een concept weergeeft, centraal. In een zelfstandig naamwoord wordt een profiel, het belangrijkste aspect, geprofileerd ten opzichte van een basis. Samen vormen profiel en basis de betekenis van een woord. Daarnaast kent een woord een of meerdere domeinen, die betrekking heeft of hebben op de algemene achtergrondkennis. Werkwoorden, voegwoorden, voorzetsels, bijvoeglijke naamwoorden en bijwoorden profileren, in tegenstelling tot zelfstandige naamwoorden, geen dingen, maar relaties. Om deze relaties te beschrijven, worden de termen *trajector* en *landmark* gebruikt. De *trajector* is het belangrijkste element binnen de relatie en krijgt de meeste aandacht. De *landmark* vormt het andere deel van de relatie en krijgt minder aandacht.

In hoofdstuk 2 worden de onderzoeksvragen van de studie weergegeven. De hoofdvraag luidt: Wat is de betekenis van de woorden צֶלֶם en דְּמוּת in hun Hebreeuwse context van de Masoretische Bijbeltekst, in het bijzonder in Gen. 1:26-27? De twee extra vragen, als twee vensters vanuit de hoofdvraag, luiden: 1. Wat gebeurt er als het resultaat van de hoofdvraag meegelezen wordt in de perikopen in de Brief aan de Kolossenzen waarin het woord εἰκών, dat in de Septuaginta gewoonlijk als vertaling voor het woord צֶלֶם dient, gebruikt wordt? 2. Wat is de samenhang tussen de werkvormen

‘exegetisch lezen’, ‘mysterie’ en ‘concepten om mee te werken’ (cognitieve semantiek: *Cognitive Grammar* in relatie tot exegese) en het verwerven en toepassen van het religieuze concept ‘beeld van God’ uit Gen. 1:1-2:3 (ontwerpprincipe 2a) en het, door middel van het schrijven van een essay, aangaan van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept (ontwerpprincipe 2b)? Bij deze tweede extra vraag worden twee vervolgvragen gesteld, namelijk 1. Hoe draagt *scaffolding* bij aan het verwerven en het toepassen van het concept ‘beeld van God’ en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept? 2. Welke denkvaardigheden worden behaald bij het verwerven en toepassen van het concept ‘beeld van God’ en bij het voeren van een narratieve dialoog ten aanzien van dit concept? Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden, worden alle perikopen waarin het woord צֶלֶם en/of het woord דְּמוּת gebruikt wordt syntactisch, semantisch en cognitief geanalyseerd. Om de eerste extra vraag te beantwoorden, worden de perikopen in Kolossenzen, twee in totaal, eveneens op deze wijze onderzocht. De werkmethode die gevolgd wordt bij deze analyses, wordt uitgelegd.

Door middel van een literatuuronderzoek wordt in hoofdstuk 3 verkend wat de status quo is van het onderzoek naar Gen. 1:26-27. Consensus is dat Gen. 1:1-2:3 deel uitmaakt van P. Er kunnen ten aanzien van wat het betekent dat de mens *imago Dei* is, drie interpretaties onderscheiden worden die door veel exegeten gevolgd worden, namelijk de functionele visie (de mens is *imago Dei* door de taak die hij uitoefent), de relationele visie (*imago Dei* verwijst naar de mens als relationeel wezen ten opzichte van God) en de visie dat er sprake is van een fysieke overeenkomst tussen God en de mens. Voor een aantal Bijbelwetenschappers is van belang hoe het voorzetsel בְּ geïnterpreteerd dient te worden. Voorstanders van de functionele visie volgen vaak de opvatting dat er van een *beth essentiae* sprake is, wat leidt tot de vertaling dat de mens geschapen wordt als het beeld van God.

In hoofdstuk 4 wordt Gen. 1:1-2:3 syntactisch, semantisch en cognitief geanalyseerd. Hierbij wordt vastgesteld dat de schepping van de mens anders beschreven wordt dan de overige scheppingsdaden. Allereerst is het performatief taalgebruik in vers 26b anders dan in de rest van de perikoop, namelijk door het gebruik van de *cohortativus* en doordat God de *trajector* vormt en de mens de *landmark*. Daarnaast worden de dieren geschapen naar hun soort, zodat ze zich verhouden tot zichzelf, terwijl de mens zich verhoudt tot God, namelijk als צֶלֶם en דְּמוּת (vers 26b) of als צֶלֶם (de verzen 27a-b). Dat de mens altijd verbonden is met God, wordt benadrukt door God steeds als *trajector* voor te stellen. De mens wordt bovendien geschapen als mannelijk en vrouwelijk (vers 27c). De schepping van de mens wordt niet alleen anders, maar ook het meest uitgebreid beschreven, daar zowel zijn wezen als zijn taken worden benoemd. Er wordt daarnaast geconcludeerd dat het voorzetsel בְּ als *beth essentiae* begrepen moet worden.

De syntactische, semantische en cognitieve analyses van alle perikopen waarin het woord צֶלֶם gebruikt wordt, zijn opgenomen in hoofdstuk 5. Op basis van deze analyses wordt in hoofdstuk 6 gesteld dat het woord verschillende dingen kan profileren, tegen verschillende basissen en binnen verschillende domeinen. Er kunnen vier vormen van gebruik onderscheiden worden en op basis daarvan kan gesproken worden over vier clusters van perikopen.

Hoofdstuk 7 bevat alle syntactische, semantische en cognitieve analyses van de perikopen waarin het woord דְּמוּת voorkomt. Op basis van deze analyses wordt in hoofdstuk 8 geconcludeerd dat ook bij dit woord vier vormen van gebruik en bijgevolg vier clusters onderscheiden kunnen worden.

In hoofdstuk 9 wordt vastgesteld dat het gebruik van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 aansluit bij het vierde cluster dat met betrekking tot de perikopen waarin het woord gebruikt wordt, onderscheiden is. Het woord צֶלֶם profileert een *wezenskenmerk* of *eigenschap* met als basis *de trajector van de temporele relatie*. Deze *trajector* is God. Het woord צֶלֶם kan vertaald worden als 'beeld': de mens heeft een kenmerk dat hem verbindt met God; hij is diens beeld. De basis *trajector van de temporele relatie* veronderstelt de basis *specifieke vorm*: als beeld van God lijkt de mens op hem. In Gen. 1:26b wordt het woord דְּמוּת op dezelfde wijze gebruikt als in 5:1b uit het vierde cluster van perikopen waarin het woord gebruikt wordt. Er wordt een *vorm* of *eigenschap* geprofileerd van de *landmark* mens met als basis *de trajector van de temporele relatie*, namelijk God. Deze eigenschap bestaat uit een overeenkomst: het is een eigenschap van de mens om overeen te komen met God, de *trajector*. Deze overeenkomst is echter partieel; er is altijd een verschil tussen de mens en God. Het voorzetsel כְּ drukt uit dat er een vergelijking gemaakt wordt, terwijl het woord דְּמוּת benadrukt dat de overeenkomst die gevonden wordt op basis van deze vergelijking partieel is.

De betekenis van het woord צֶלֶם kan niet los gezien worden van het domein *cultus*, met name het vereren van beelden, en Gen. 1:26-27 dient begrepen te worden tegen de achtergrond van het beeldverbod. De tekst wil duidelijk maken dat het beeld van God niet (langer) gevormd wordt door een houten of metalen beeld, maar door de mens. Om de verering van afgodsbeelden te bekritiseren, maakt P gebruik van het woord צֶלֶם, aangezien dit verwijst naar afgodsbeelden en naar de traditie van verering van deze beelden. Als beeld van God vertegenwoordigt de mens God op aarde, maar deze representatieve functie is een gevolg van het beeld-van-God-zijn. Het woord דְּמוּת wordt in combinatie met het woord צֶלֶם gebruikt, daar het een overeenkomst aanduidt: omdat de mens het beeld van God is, is er een overeenkomst tussen hen. Het woord צֶלֶם maakt duidelijk dat het om een lichamelijke overeenkomst gaat; de mens geeft als beeld het goddelijke weer.

In hoofdstuk 10 wordt uiteengezet wie de vermoedelijke auteur van Kolossenzen is, waar en wanneer de brief geschreven is en met welke doeleinden. Daarnaast wordt op

basis van een literatuuronderzoek weergegeven wat de status quo is van het onderzoek naar Kol. 1:15 en 3:10. Ten aanzien van 1:15 wordt onder andere gesteld dat de beschrijving en functie van de Wijsheid en de Logos binnen het hellenistisch jodendom toegepast wordt op Christus. Andere exegeten wijzen op een doorwerking van Gen. 1:26-27. Daarnaast zijn er Bijbelwetenschappers die verwijzen naar de interpretatie van Gen. 1:26-27 door Philo. Ook Kol. 3:10 wordt verschillend geïnterpreteerd. Eén van deze interpretaties is dat in de tekst sprake is van een herschepping: de oorspronkelijke schepping, zoals deze beschreven is in Genesis, wordt vernieuwd of vervolmaakt. Een andere interpretatie is dat het vernieuwingsproces waarin de nieuwe mens zich bevindt, ethisch begrepen dient te worden.

De syntactische, semantische en cognitieve analyses van de perikopen uit Kolossenzen, zijn opgenomen in hoofdstuk 11. In Kol. 1:15 profileert het woord εἰκών een *wezenskenmerk* of *eigenschap*, met als (deel van de) basis *een bepaalde relatie met een specifiek persoon*. Deze 'persoon' is God. In 3:10 wordt het woord op dezelfde wijze gebruikt en wordt terugverwezen naar 1:15. Het woord wordt gebezigd om naar Christus te verwijzen: hij is het εἰκὼν van de onzichtbare God. In beide verzen vormt *schepping* het domein.

In hoofdstuk 12 wordt geconcludeerd dat als de betekenis van het woord צֶלֶם in Gen. 1:26-27 meegelezen wordt in Kolossenzen, Kol. 1:15 wil zeggen dat Christus het enige beeld van God vormt. Dit impliceert dat andere goden en beelden van deze goden niet vereerd mogen worden en dat ook God zelf niet vereerd mag worden door middel van een cultusbeeld. Deze betekenis is mogelijk, daar in de gebieden waar de joden en later de joodse christenen en christenen woonachtig waren, het vervaardigen van kunst gebruikelijk was. Hoewel zij dit accepteerden, wezen zij de verering van cultusbeelden af, alsmede de verering van andere goden. Tevens kan het woord aanduiden dat Christus als beeld van God, God weergeeft. Dit kan verklaren waarom Christus het εἰκὼν van de onzichtbare God is: Christus maakt als beeld God die onzichtbaar is, zichtbaar. Daarnaast wordt Christus niet alleen benoemd als 'εἰκὼν van de onzichtbare God', maar ook als 'eerstgeborene van de schepping', die de functie van Christus als representant uitdrukt. In 3:10 staat dat de nieuwe mens vernieuwd wordt, zodat hij kennis bezit. Hierdoor wordt hij gelijk aan het beeld van God, namelijk Christus. Door de vernieuwing tot kennis is de nieuwe mens is staat om juist te handelen.

In hoofdstuk 13 worden vier benaderingen van het vak levensbeschouwing uiteengezet, te weten *learning in*, *about*, *from* en *for religion*. *Learning about religion* kan de vorm krijgen van het verwerven van religieuze (meta)concepten en religieuze denkvaardigheden. Bij *learning from religion* kunnen levensverhalen van anderen aan de leerlingen worden voorgelegd, opdat zij uitgedaagd worden om het eigen levensverhaal in ogenschouw te nemen en er een narratieve dialoog tot stand komt. De leerlingen worden beschouwd als actieve subjecten die zelf hun levensbeschouwing construeren.

Hierbij dienen ze te worden ondersteund door de docent. Er kunnen, op basis van de gereviseerde taxonomie van Bloom, Anderson en Krathwohl, zes niveaus van denken onderscheiden worden. De denkvaardigheden analyseren, evalueren en creëren kunnen aangeduid worden als hogere orde denken; onthouden, begrijpen en toepassen als lagere orde denken. *Cognitive Grammar* kan vruchtbaar gemaakt worden voor het vak levensbeschouwing. Zo kan onder andere het uitgangspunt gevolgd worden dat de betekenis van een woord bepaald wordt door hoe de gebruikers van dit woord, het woord begrijpen. Als de betekenissen van een woord op deze manier beter uitgelegd kunnen worden, ter bevordering van het begrijpen van de tekst waarin dit woord gebruikt wordt, kan dit tevens de vreemdheid die leerlingen mogelijk ervaren als zij deze tekst lezen, verminderen en stellen zij zich wellicht eerder open voor de tekst.

In hoofdstuk 14 kom ik tot vier ontwerpprincipes voor het vak levensbeschouwing, op basis waarvan ik lesmateriaal voor vijf lessen ontwerp, waarin Gen. 1:1-2:3 en de door mij door middel van *Cognitive Grammar* vastgestelde betekenis van de verzen 26-27 centraal staan. Het lesmateriaal bestaat uit meerdere werkvormen die gericht zijn op het verwerven van het religieuze concept 'beeld van God' zoals dat naar voren komt in het scheppingsverhaal, op het toepassen van dit concept of op het voeren van een narratieve dialoog met de tekst. Cognitieve semantiek wordt gebruikt om verschillende betekenissen van het concept 'beeld van God' te kunnen verwerven. Daarnaast is de verwachting dat als gevolg van het gebruik van cognitieve semantiek, leerlingen de tekst beter begrijpen en/of meer begrip krijgen voor (de betekenis) van de tekst. Zo wordt getracht meer openheid te creëren voor de tekst, zodat de leerlingen daadwerkelijk een narratieve dialoog met het verhaal aangaan.

Het lesmateriaal wordt uitgeprobeerd in de praktijk en de methode van dit onderzoek alsmede de analyse en de resultaten worden beschreven in hoofdstuk 15. Er worden drie onderzoeksvragen gesteld, namelijk één hoofdvraag en twee vervolgvragen. Zij zijn reeds benoemd in hoofdstuk 2 en worden hier herhaald en toegelicht. De vijf lessen waaruit het lesmateriaal bestaat, zijn gegeven in zeven klassen. De data worden gevormd door de primaire en secundaire reflecties van de leerlingen en de reflecties van de observatoren.

Op basis van de resultaten kan geconcludeerd worden dat een grote groep leerlingen bij machte was om het principe van *Cognitive Grammar* te verwerven. Daarnaast was een grote groep leerlingen in staat om de verschillende betekenissen van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldenverering' en 'beeldverbod' geheel of gedeeltelijk te verwerven in de werkvormen 'exegetisch lezen' en/of 'mysterie'. Het merendeel van de leerlingen wist in de werkvorm 'concepten om mee te werken' de verworven concepten correct toe te passen op de wereldreligies. De helft van de leerlingen kon ze toepassen op onze cultuur. Ongeveer de helft van de leerlingen geeft aan dat bij het bestuderen van het scheppingsverhaal, het aanbrengen

van de structuur van de tekst of het maken van vragen bij de tekst, leidde tot een beter begrip ervan. Daarnaast meent ongeveer een derde van de leerlingen als gevolg van gedane werkvormen meer begrip te hebben voor (de betekenis van) de tekst. In de werkvorm 'essay' ging het merendeel van de leerlingen daadwerkelijk in gesprek met de tekst. De leerlingen gingen deze dialoog echter niet uit zichzelf aan en de tekst zette niet aan tot denken, ondanks de uitgebreide lezing en behandeling ervan in de eerder uitgevoerde werkvormen. Bij 11 van de 42 leerlingen is hun mening veranderd over de levensvraag 'wie is de mens?' die in het scheppingsverhaal naar voren komt. Bij een van deze leerlingen blijkt echter uit de gegeven toelichting dat zijn mening veranderd is ten aanzien van een ander element uit het verhaal. Door ondersteuning van de docent waren de leerlingen in staat om de werkvormen te doen. De bij de werkvormen verwachte denkvaardigheden konden daadwerkelijk bereikt worden in de werkvormen en vrijwel alle leerlingen behaalden in ieder geval het minimale niveau van denken dat bij een specifieke werkvorm nodig was om deze goed uit te kunnen voeren.

Summary in English

Humankind as the image of God
A cognitive-semantic study of Genesis 1:26-27, Colossians 1:15; 3:10 and the application of Genesis 1:1-2:3 in the classroom

In Gen. 1:26b God proposes to make humankind בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ. Subsequently, he creates humankind בְּצַלְמוֹ (verse 27a) and בְּצֶלֶם of God (verse 27b). This study aims to examine the words צֶלֶם and דְּמוּת in Gen. 1:26-27 in a cognitive-semantic way, by using *Cognitive Grammar*. Starting point is the assumption that the meaning of a word is determined by its users, who live in a specific context, which affects this meaning. Moreover, the meaning of the word εἰκών in Colossians, which is used as the translation of the word צֶלֶם, will be investigated, as well as the question whether Gen. 1:1-2:3 and cognitive semantics can be fruitful for religious education. These two sub-questions can be seen as 'windows' which can be opened proceeding from the main question. In chapter 1 *Cognitive Grammar* is expounded. The research questions of this study are mentioned in chapter 2. Chapters 3 up to and including chapter 9 cover the main question. The first window is explored in the chapters 10-12, the second one in the chapters 13-15.

The basic assumption of *Cognitive Grammar* is explained in chapter 1. This idea is called the symbolic thesis: each word consists of a symbolic relation between a phonological and a semantic structure. This relation is symbolic in nature since it is conventional. The phonological structure refers to the sound and the signs of a word, while the semantic structure denotes its meaning. This meaning needs to be considered as a concept. In order to examine the meaning of words, the so-called conceptual approach must be followed. Three basic notions within this approach are 'profile', 'base' and 'domain'. The meaning of a noun consists of its profile, the most important aspect, in relation to a base. The use of this particular noun is made over and against one or more domains, which constitute(s) the necessary background knowledge in order to understand the word. While nouns profile things, verbs, conjunctions, prepositions, adjectives and adverbs profile relations. These relations can be described by means of the notions 'trajector' and 'landmark'. The trajector is the most important aspect within the relation, whereas the landmark is the least.

In chapter 2 the research questions of this study are listed. The main question is: what is the meaning of the words צֶלֶם and דְּמוּת in their Hebrew context of the Masoretic Text, especially in Gen. 1:26-27? The first sub-question is: what can be said about the meaning of the word εἰκών in Colossians, that is used as the translation of the word צֶלֶם, based on the meaning of the word צֶלֶם in Gen. 1:26-27? The second sub-question is: what is the relationship between the exercises 'exegetical reading',

‘mystery’ and ‘concepts to work with’ (cognitive semantics: *Cognitive Grammar* in relation to exegesis) and acquiring and applying the religious concept ‘image of God’ in Gen. 1:1-2:3 (design principle 2a) and, by means of writing an essay, entering into a narrative dialogue regarding this concept (design principle 2b)? In addition to this second question, two supplementary questions are asked, namely: 1. In which way does scaffolding contribute to acquiring and applying the religious concept ‘image of God’ and to pursuing a narrative dialogue regarding this concept? 2. Which thinking skills are obtained by acquiring and applying the religious concept ‘image of God’ and pursuing a narrative dialogue regarding this concept? In order to answer the main question, all pericopes in which the word צֶלֶם and/or the word דְּמוּת is/are used, are examined in a syntactical, semantical and cognitive way. The two pericopes in Colossians in which the word εἰκών can be found are investigated similarly in order to answer the first sub-question. The method that has been followed will be explained.

Chapter 3 explores what can be considered as the status quo of the research of Gen. 1:26-27 by studying literature. The consensus is that Gen. 1:1-2:3 was written by P. The verses 26-27 are mainly interpreted in three different ways. First, humankind is the image of God due to his task (the functional interpretation). Second, humankind is a relational being and has a relationship with God (the relational interpretation). Third, there is a physical likeness between God and humankind. Proponents of the functional interpretation mostly take the view that the preposition בְּ must be interpreted as *beth essentiae*. This leads to the translation that humankind is created as the image of God.

The syntactic, semantic and cognitive analyses of Gen. 1:1-2:3 comprise chapter 4. These analyses clarify that the creation of humankind is described differently from the other acts of creation. First of all, the performative way of describing the acts of God has a different character in verse 26b. A *cohortativus* is used and God, instead of humankind, is the trajector of the profiled relation. Furthermore, the animals are made after their kind. As a result, they relate to themselves. Humankind, on the other hand, relates to God as צֶלֶם and דְּמוּת (verse 26b) or as צֶלֶם (verse 27a-b). The fact that humankind relates to God, is stressed by giving God the position of trajector. Moreover, humankind is created male and female. One can conclude that the creation of humankind is not only described in a different way, but also the most extensively since both the nature of his being and his tasks are mentioned. The analyses also show that the preposition בְּ must be interpreted as a *beth essentiae*.

Chapter 5 consists of the syntactic, semantic and cognitive analyses of the pericopes in which the word צֶלֶם can be found. Chapter 6 concludes that, considering these analyses, the word profiles several things in relation to several bases and over and against several domains. The word can be used in four different ways. As a consequence, four clusters of usage can be discerned.

Chapter 7 includes the syntactic, semantic and cognitive analyses of the pericopes in which the word דְּמוּת is used. Based on these analyses, the conclusion can be drawn that the word is used in four different ways. This results in the distinction of four clusters of usage. These clusters are dealt with in chapter 8.

Chapter 9 establishes that in Gen. 1:26-27 the word צֶלֶם is used similarly to how it is used in the verses of the fourth cluster of usage that is distinguished in chapter 6. The word צֶלֶם profiles an *essential characteristic* or *quality*, in relation to the base *the trajector of the temporal relation*. God forms the trajector of the profiled relation. The word צֶלֶם can be translated as 'image': humankind has a characteristic that relates him to God: he is his image. The base *the trajector of the temporal relation* presupposes the base *specific form*: as image of God, humankind looks like God. In Gen. 1:26b the word דְּמוּת is used as it is used in 5:1b. This verse is part of the fourth cluster that is mentioned in chapter 8. A *form* or *quality* of the landmark *humankind* is profiled. The base is *the trajector of the temporal relation*, namely God. The profiled quality consists of a resemblance: it is a quality of humankind to correspond to God, who is the trajector. However, this resemblance is partial since God and humankind always differ from each other. The preposition כְּ expresses that a comparison is being drawn, whereas the word דְּמוּת stresses that the resemblance that can be found on the basis of this comparison, is partial.

The meaning of the word צֶלֶם must be understood over and against the domain *cult*, in particular the worship of devotional images. As a consequence, the context of Gen. 1:26-27 is the prohibition to make graven images. The text clarifies that the image of God cannot (any longer) be formed by a wooden or metal image. Rather, humankind is the image of God. In order to criticise the worship of idols, P uses the word צֶלֶם which refers to idols and to the tradition of worshipping them. Being the image of God, humankind represents God on earth. However, this task is a consequence of being God's image. Because the word דְּמוּת denotes a resemblance, it is used together with the word צֶלֶם: since humankind is the image of God, a resemblance between them can be found. The word צֶלֶם elucidates that this resemblance is physical: humankind reflects God.

Chapter 10 explains who probably wrote Colossians, when and where this took place and for which purposes. Moreover, the status quo of the research concerning Col. 1:15 and 3:10 is illustrated by studying literature. With regard to 1:15, some scholars state that the description and function of Wisdom and the Logos in Hellenistic Judaism are applied to Christ. Other biblical scholars refer to the effect of Gen. 1:26-27 or mention the interpretation of Gen. 1:26-27 by Philo. One of the interpretations of Col. 3:10 is the view that the text describes a recreation: the initial creation, as portrayed in Genesis, is being renewed or completed. Another reading is that the transformation of the new man has an ethical sense.

Chapter 11 comprises the syntactic, semantic and cognitive analyses of the pericopes of Colossians. In Col. 1:15 the word εἰκών profiles an *essential characteristic* or *quality* in relation to (part of) the base *a certain relation with a specific person*. This 'person' is God. In 3:10 the word εἰκών is used similarly and reference is made to 1:15. It is applied to Christ: he is the εἰκών of the invisible God. *Creation* constitutes the domain in both verses.

In chapter 12 the conclusion is drawn that if the meaning of the word צֶלֶם in Gen. 1:26-27 is of importance in Colossians, Col. 1:15 states that Christ is God's only image. This implies that it is prohibited to worship other gods and devotional images of these gods. It is also forbidden to worship God by means of a cultic statue. This interpretation fits, since in the territories where Jews, and later on, Jewish Christians and other Christians were living, art works were fabricated. Although several forms of art were accepted, the worship of devotional images and of other gods was rejected. Moreover, the word εἰκὼν can indicate that Christ, as image of God, reflects God. This can elucidate why Christ is called the εἰκὼν of the invisible God: being the image of God, Christ makes God, who is invisible, visible. Furthermore, Christ is not only given the title 'εἰκὼν of the invisible God', but also the title 'firstborn over all creation'. This title expresses Christ's role as representative of God. Col. 3:10 explains that the new self is being renewed in knowledge. Because of this, he is equal to the image of God, that is Christ. As a result, he is able to act properly.

Four approaches of religious education, namely learning in, about, from and for religion, are expounded in chapter 13. The acquisition of religious (meta-)concepts and of religious thinking skills is an example of learning about religion. Learning from religion can be achieved by reading the life stories of other people so that pupils are challenged to examine their own story. As a consequence, a narrative dialogue is started. Pupils are considered as active subjects who construct their own world view. In this process, they need to be supported by their teacher. Based on the revised taxonomy of Bloom, Anderson and Krathwohl, six thinking skills can be distinguished. 'Analyse', 'evaluate' and 'create' are higher order thinking skills, whereas 'remember', 'understand' and 'apply' are lower order thinking skills. *Cognitive Grammar* can be made fruitful for religious education. It is possible to follow the starting point that the meaning of a word is determined by its users. If this helps in obtaining a better understanding of the word, it can also reduce the unfamiliarity that pupils experience while reading the text in which this word is used. Hopefully, pupils open their minds to the view of the text.

In chapter 14 four design principles for religious education are introduced. Based on these principles, I have designed teaching material for five lessons in which Gen. 1:1-2:3 and the meaning of the verses 26-27, which is defined by means of *Cognitive Grammar*, are pivotal. This teaching material consists of several exercises that focus on the acquisition of the religious concept 'image of God', as this emerges in Gen. 1:1-2:3,

on the application of this concept, or on entering into a narrative dialogue with the text. In order to acquire the different meanings of the concept 'image of God', cognitive semantics is used. Furthermore, the expectation is that, as a result of using cognitive semantics, pupils will have a better understanding of the text and/or more sympathy for (the meaning of) the text. The purpose is to create more openness to the text, in order that pupils will actually enter into a narrative dialogue with the story.

The teaching material has been tested and the method that has been used to do this, as well as the analysis and the results, are described in chapter 15. Three research questions are asked. These questions are mentioned in chapter 2 and are repeated and clarified here. The teaching material comprises five lessons and these lessons have been taught in seven classes. The data consists of the primary and secondary reflections of the pupils and the reflections of the observers.

Based on the results, the conclusion can be drawn that a large group of pupils was able to acquire the principle of *Cognitive Grammar*. Furthermore, a large group was able to acquire the different meanings of the concept 'image of God' and the related concepts 'the worship of images' and 'the prohibition to make graven images' fully or partly by means of the exercises 'exegetical reading' and/or 'mystery'. Most of the pupils were able to apply the obtained concepts correctly to the religious world-views by doing the exercise 'concepts to work with'. Part of the pupils could apply them to our culture. Approximately half of the pupils states that a better understanding of the creation story was achieved through noting the structure of the text or answering some questions about the story. One third of the pupils declares to have more sympathy for (the meaning of) the text as a result of doing the exercises. During the exercise 'essay' the majority of the pupils entered into a dialogue with the text. However, the pupils did not start this dialogue on their own and the text did not exhort to reflect upon its meaning, although the students had read and discussed the text extensively in the exercises that were done earlier. 11 of the 42 pupils changed their opinion about the question of life: 'Who is humankind?' which can be found in Gen. 1:1-2:3. The explanation of one of the students shows, however, that he changed his mind about another element of the story. Due to the support of the teacher, the pupils were able to do the exercises. The expected thinking skills could actually be attained by doing the exercises and almost all the pupils reached that specific thinking skill that was required in order to do the exercise properly.

Bibliografie

Onderzoek Masoretische Bijbeltekst en Nieuwe Testament

Bronteksten

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Fünfte, verbesserte Auflage. Rudolf Kittel, Hg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Hgs. *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. 28 revidierte Auflage. 4. korrigierter Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

Nederlandse Bijbelvertalingen

Bastiaens, J. Ch., P.J. Booij et al, *Bijbel: De nieuwe bijbelvertaling: met deuterocanonieke boeken.* ’s-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004.

Katholieke Bijbelstichting, Nederlands Bijbelgenootschap. *Bijbel: Willibrordvertaling*. Heerenveen: Jongbloed, 2012.

Nederlands Bijbelgenootschap. *Bijbel: Vertaling 1951*. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, 1995.

Stichting Herziening Statenvertaling. *Bijbel: Herziene Statenvertaling.* Heerenveen: Jongbloed, 2010.

Grammatica’s en publicaties Bijbels Hebreeuws

Bauer, Hans, Pontus Leander, Paul Kahle. *Historische Grammatik des Hebräischen Sprache des Alten Testamentes.* Olms Paperbacks 19. Hildesheim: Olms, 1965.

Bauer, Hans and Pontus Leander. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Hildesheim: Olms, 1969.

Cowley, A.E., ed. *Gesenius’ Hebrew Grammar. As Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch.* 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.

Joüon, P. and T. Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 14. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

Lettinga, J.P., T. Muraoka, W.Th. van Peursen. *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*. Elfde gecorrigeerde editie. Leiden: Brill, 2000.

Merwe, van der, Christo H.J. “An Overview of Hebrew Narrative Syntax.” pp. 1-20 in *Narrative Syntax and the Hebrew Bible: Papers of the Tilburg Conference 1996*. Ellen van Wolde, ed. Biblical Interpretation Series 29. Leiden: Brill, 1997.

Niccacci, Alviero. *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. Translated by W.G.E.

Watson. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 86. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

Schneider W. und O. Grether. *Grammatik des biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*. München: Claudius, 1974.

Schneider, Wolfgang. *Grammatik des Biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*. Neubearbeitung, 3. Auflage. München: Claudius, 2007.

Talstra, Eep. “Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory.” *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978): 169-174.
Talstra, Eep. “Tekst Grammar and Biblical Hebrew: The viewpoint of Wolfgang Schneider.” *Journal of Translation and Textlinguistics* 5 (1992): 269-297.
Verheij, A.J.C. and E. Talstra, “Crunching Participles: An Aspect of Computer Assisted Syntactical Analysis Demonstrated on Isaiah 1-12,” pp. 21-33 in *A Prophet on the Screen: Computerized Description and Literary Interpretation of Isaianic Texts*. E. Talstra and A.L.H.M. van Wieringen; ed. Applicatio 9. Amsterdam: VU University Press, 1992.
Verheij, A.J.C. *Basisgrammatica van het Bijbels Hebreeuws*. Tweede verbeterde druk. Delft: Eburon, 2005.
Waltke, Bruce K. and M. O’Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

Grammatica’s en publicaties Nieuwtestamentisch Grieks

Blass, Friedrich, Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. 17. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.
Caragounis, Chrys C. *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 167. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
Fanning, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Clarendon Press, 1990.
Hensels, P.M. *Nieuwtestamentisch Grieks*: *Een beknopte grammatica*. Bussum: Coetinho, 2008.
Hopper, Paul J. “Aspect between Discourse and Grammar: An Introductory Essay for the Volume,” pp. 3-18 in *Tense-Aspect: Between semantics & pragmatics*. Paul J. Hopper, ed. Typological Studies in Language 1. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1982.
Porter, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*. Studies in Biblical Greek 1. New York: Peter Lang, 1989.
Stevens, Gerald L. *New Testament Greek Primer*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2009.
Wallace, Stephen. “Figure and Ground: The Interrelationships of Linguistic Categories,” pp. 201-223 in *Tense-Aspect: Between semantics & pragmatics*. Paul J. Hopper, ed. Typological Studies in Language 1. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1982.
Zerwick, Max, S.J., Mary Grosvenor, John Welch, S.J., James Setnam, S.J., *A grammatical Analysis of the Greek New Testament.* 5th ed. Subsidia Biblica 39. Roma: Gregorian And Biblical Press, 2010.

Grammatica’s Nederlands

Bart, van, P., J. Kerstens, A. Sturm. *Grammatica van het Nederlands: Een inleiding*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.
Haeseryn, W, K. Romijn, G. Geerts, J. de Rooij, M.C. van den Toorn, red. *Algemene Nederlandse Spraakkunst, Band* 2. Groningen: Martinus Nijhoff, 1997.

Woordenboeken Bijbels Hebreeuws

Brown, Francis, S.R. Driver, Charles A. Briggs. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1979.

Clines, David J.A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. I-VIII. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.

Gesenius, Wilhelm, D. Rudolf Meyer, Udo Rüterswörden, Herbert Donner. *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 1-6. 18. Auflage. Berlin: Springer Verlag, 1987-2012.

Koehler L., W. Baumgartner, M.E.J. Richardson, eds. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol I-II. Leiden: Brill, 2001.

Woordenboeken Nieuwtestamentisch Grieks

Bauer, Walter, Kurt Aland, Barbara Aland, Hgs. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur.* 6. Auflage. Berlin: de Gruyter, 1988.

Theologische woordenboeken

Barton, John. "Postexilic Hebrew Prophecy." *The Anchor Bible Dictionary* 5. New York: Doubleday, 1992.

Botterweck, G. Johannes und Helmer Ringgren, Hgs. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973.

Curtis, Edward M. "Image of God (OT)." pp. 389-391 in Vol. 3 van *The Anchor Bible Dictionary Vol 3*. David Noel Freedman, ed. New York: Doubleday, 1992.

VanGemeren, Willem A., ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 1. Carlisle: Paternoster Press, 1996.

Woordenboeken Nederlands - Engels - Duits

Dale, Van, Ton den Boon, Dirk Geeraerts, Nicoline van der Sijs. *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal*. 14e herz. uitg. Utrecht: Van Dale Lexicografie, 2005.

Van Dale online woordenboeken, *Duits-Nederlands*. Utrecht, Antwerpen: Van Dale, 2009.

Van Dale online woordenboeken, *Engels-Nederlands*. Utrecht, Antwerpen: Van Dale, 2009.

Commentaren Hebreeuwse Bijbel

Alter, Robert. *Genesis. Translation and Commentary*. New York: W.W. Norton & Company, 1996.

Andersen, Francis I. and David Noel Freedman. *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 24a. New York: Doubleday, 1989.

Becker, Joachim. *2 Chronik*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 20. Würzburg: Echter, 1988.

Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 19. New York: Doubleday, 2000.

Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 19a. New York: Doubleday, 2002.
Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-creation, Re-creation: A discursive commentary on Genesis 1-11*. London: T&T Clark, 2011.
Block, Daniel I. *The Book of Ezechiel: Chapters 1-24*. The New International Commentary on The Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
Briggs, Charles Augustus and Emilie Grace Briggs. *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms I*. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark, 1979.
Clinton McCann, Jr., J. *Psalms*. The New Interpreter's Bible IV. Nashville: Abingdon, 1996.
Cogan, Mordechai and Hayim Tadmo. *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 11. New York: Doubleday, 1988.
Cotter, David W. *Genesis*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville: Liturgical Press, 2003.
Dahood, Mitchell. *Psalms II: 51-100*. The Anchor Bible 17. New York: Doubleday, 1968.
Deissler, Alfons. *Zwölf Propheten: Hosea, Joël, Amos*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 4. Würzburg: Echter, 1985.
Delitzsch, Franz Julius. *Commentar über das Buch Jesaia*. Biblischer Commentar über das Alte Testament 1/3. Leipzig: Dörffling und Franke, 1889.
Delizsch, Franz Julius. *A New Commentary on Genesis* I. Translated by Sophia Taylor. New York: Scribner & Welford, 1889.
Dillmann, A. *Genesis, critically and exegetically expounded* I. Translated by WM. B. Stevenson. Edinburgh: T&T Clark, 1897.
Driver, S.R. *The Book of Genesis: With Introduction and Notes*. Westminster Commentaries. London: Methuen 1904. 4th repr., London: Methuen & Co, 1954.
Fretheim, Terence E. "Genesis: Introduction, Commentary, and Reflections." pp. 319-674 in *The New Interpreter's Bible I*. Leander E. Keck, ed. Nashville: Abingdon Press, 1994.
Fuhs, Hans Ferdinand. *Ezechiel 1-24*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 7. Würzburg: Echter, 1984.
Good, Edwin M. *Genesis 1-11. Tales of the Earliest World*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
Greenberg, Moshe. *Ezechiel 1-20*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2001.
Greenberg, Moshe. *Ezechiel 21-37*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2005.
Greenberg, Moshe. *Ezechiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 22. New York: Doubleday, 1983.
Greenberg, Moshe. *Ezechiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 22a. New York: Doubleday, 1997.
Haag, Ernst. *Daniel*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 30. Würzburg: Echter, 1993.
Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
Hartman, Louis F. and Alexander A. Di Lella. *The Book of Daniel*. The Anchor Bible 23. New York: Doubleday, 1978.
Hentschel, Georg. *1 Samuel*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 33. Würzburg: Echter, 1994.
Hentschel, Georg. *2 Könige*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit

der Einheitsübersetzung 11. Würzburg: Echter, 1985.
Hossfeld, Frank-Lothar und Erich Zenger. *Die Psalmen 1: Psalmen 1-50*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 29. Würzburg: Echter, 1993.
Hossfeld, Frank-Lothar und Erich Zenger. *Psalmen 51-100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2000.
Jagersma, H. *Genesis 1:1-25:11*. Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel. Nijkerk: Callenbach, 1995.
Japhet, Sara. *2 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2003.
Keil, Carl Friedrich. *Die Bücher der Könige*. Biblischer Commentar über das Alte Testament 3/2. Leipzig: Dörffling und Franke, 1876.
Keil, Carl Friedrich. *Die Bücher Samuels*. Biblischer Commentar über das Alte Testament 2/2. Leipzig: Dörffling und Franke, 1875.
Kessler, Martin and Karel Deurloo. *A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings*. New York: Paulist Press: 2004.
Kilian, Rudolf. *Jesaja 1*-12. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 17. Würzburg: Echter, 1986.
Kilian, Rudolf. *Jesaja II, 13-19*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 32. Würzburg: Echter, 1994.
Koch, Klaus. *Daniel*. Biblischer Kommentar Altes Testament 23. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
Montgomery, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Daniel*. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark, 1979.
Myers, Jacob M. *II Chronicles: Introduction, Translation and Notes*. The Anchor Bible 13. New York: Doubleday, 1965.
Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
Pirson, Ron. *Genesis*. Belichting van het Bijbelboek. 's-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2005.
Rad, von, Gerhard. *Genesis. A Commentary*. Rev. ed. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press, 1972.
Scharbert, Josef. *Genesis 1-11*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 5. Würzburg: Echter, 1983.
Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. 2d ed. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1930.
Speiser, E.A. *Genesis*. The Anchor Bible 1. New York: Doubleday, 1964.
Tsumura, David Thosio. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
Westermann, C. *Genesis 1-11*. Biblischer Kommentar Altes Testament 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974.
Whybray, R.N. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 53. Sheffield: JSOT Press, 1994.
Whybray, R.N. "Genesis." pp. 53-92 in *The Pentateuch*. John Barton, John Muddiman, eds. The Oxford Bible Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Zapff, Burkard M. *Jesaja 40-55*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 36. Würzburg: Echter, 2001.

Commentaren Nieuwe Testament

Barth, Markus and Helmut Blanke. *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Translated by Astrid B. Beck. The Anchor Bible 34b. New York: Doubleday, 1994.

Beale, G.K. "Colossians." pp. 841-870 in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. G.K. Beale, D.A. Carson, ed. Grand Rapids: Baker Academic: 2007.

Bird, Michael F. *Colossians And Philemon: A New Covenant Commentary*. New Covenant Commentary Series. Cambridge: The Lutterworth Press, 2009.

Bormann, Lukas. *Der Brief des Paulus an die Kolosser*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Bruce, F.F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Conzelmann, Hans. "Der Brief an die Kolosser." pp. 176-202 in *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. Jürgen Becker, Hans Conzelmann, Gerhard Friedrich, Hgs. 14. Auflage. Das Neue Testament Deutsch 8. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

Dunn, James D.G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Ernst, Josef. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Friedrich Pustet Regensburg, 1974.

Gnilka, Joachim. *Der Kolosserbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament X.1. Freiburg im Breisgau: Herder, 1980.

Krimmer, Heiko. *Kolosserbrief*. Edition C Bibelkommentar 16. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1992.

Martin, Troy W. and Todd D. Still. "Colossians." pp. 489-503 in *The Blackwell Companion to the New Testament*. David E. Aune, ed. Malden: Blackwell, 2010.

Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek Testament third edition*. London: United Bible Societies, 1971.

Moule, C.F.D. *The Epistles of Paul The Apostle to The Colossians and to Philemon*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: University Press, 1962.

Patzia, Arthur G. *Ephesians, Colossians, Philemon*. New International Biblical Commentary 10. Peabody: Hendrickson, 1995.

Pfammatter, Joseph. *Epheserbrief, Kolosserbrief*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 10/12. Würzburg: Echter, 1987.

Pokorný Petr. *Colossians*: *A Commentary*. Translated by Siegfried S. Schatzmann. Peabody: Hendrickson, 1991.

Schweizer, Eduard. *Der Brief an die Kolosser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich: Benziger Verlag Zürich, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976.

Stuckenbruck, Loren T. "Colossians and Philemon." pp. 116-132 in *The Cambridge Companion to St. Paul*. James D.G. Dunn, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Wolter, Michael. *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*. Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 12. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Würzburg: Echter Verlag, 1993.

Yates, Roy. *The Epistle to the Colossians*. Epworth Commentaries; London: Epworth, 1993.

Monografieën

Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume I: From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Translated by John Bowden. The Old Testament Library. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

Augustine, *On the Trinity*. Books 8-15. Translated by Stephen McKenna. Gareth B. Matthews, ed. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Auld, Graeme. "Imago Dei in Genesis: Speaking in the Image of God." *Expository Times* 116, no. 8 (2005): 259-262.

Baasten, Martin. "Scheppen of scheiden? Over de interpretatie van Genesis I." *Met Andere Woorden* 28, no. 4 (2009): 3-14.

Barclay, William. *The All-Sufficient Christ: Studies in Paul's Letter to the Colossians*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.

Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil*. Zürich: Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1945.

Batto, Bernard F. "The Divine Sovereign: The Image of God in the Priestly Creation Account." pp. 96-138 in *In the beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Bernard F. Batto. Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 9. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.

Bauckham, Richard. "The Throne of God and the Worship of Jesus." pp. 43-69 in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Lewis, eds. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63. Leiden: Brill, 1999.

Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine* Identity. Milton Keynes: Paternoster, 2008.

Becking, Bob and Marjo C.A. Korpel, "To Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen 1:1-2:4a," *Journal of Hebrew Scriptures* 10, a.3 (2010): 1-21.

Becking, Bob. "The Gods, in Whom They Trusted…Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?." pp. 151-163 in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.H. Vriezen, eds. The Biblical Seminar 77. London: Sheffield Academic Press, 2001.

Beetham, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Biblical Interpretation Series 96. Leiden: Brill, 2008.

Berlejung, Angelika. "Geheimnis und Ereignis: Zur Funktion und Aufgabe der Kultbilder in Mesopotamien", pp. 109-143 in *Die Macht der Bilder*. Marie-Theres Wacker und Günter Stemberger, Hgs. Jahrbuch für Biblische Theologie 13. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

Bevere, Allan R. *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 226. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.

Bird, Phyliss A. "Theological Anthropology in the Hebrew Bible." pp. 258-275 in *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible.* Leo G. Perdue, ed. Oxford: Blackwell, 2001.

Bird, Phyliss A. "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts." pp. 11-31 in *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Kari Elisabeth Børresen, ed. Oslo: Solum Forlag, 1991.

Bond, Helen K. “Standards, Shields and Coins: Jewish Reactions to Aspects of the Roman Cult in the Time of Pilate.” pp. 88-106 in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*. Stephen C. Barton, ed. London: T&T Clark, 2007.

Breukelman, F.H. *Bijbelse Theologie. Deel 1,2 twldwt De Theologie van het boek Genesis. Het eerstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van “het boek van de verwekkingen van Adam, de mens”*. Kampen: J.H. Kok, 1992.

Bryant, David J. “Imago Dei, Imagination, and Ecological Responsibility.” *Theology Today* 57 (2000): 35-50.

Burton, Marilyn E. *The Semantics of Glory*: *A Cognitive, Corpus-Based Approach to Hebrew Word Meaning*. Studia Semitica Neerlandica 68. Leiden, Boston: Brill, 2017.

Carr, David M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

Clines, David J.A. “Humanity as the Image of God.” pp. 447-497 in *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998. Vol. II*. David J.A. Clines. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 293. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Collins, John J. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2004.

Cortez, Marc. *Theological Anthropology: A Guide for the perplexed*. Guides for the Perplexed. London: T&T Clark, 2010.

Crouch, C.L. “Genesis 1:26-7 as the Statement of Humanity’s Divine Parentage.” *Journal of Theological Studies* 61, no. 1 (2010): 1-15.

Crouch, C.L. “Made in the Image of God: The Creation of אדם, the Commissioning of the King and the *Chaoskampf* of YHWH.” *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16 (2016): 1-21.

Curtis, Edward Mason. “Man as the Image of God in Genesis in the Light of Ancient Near Eastern Parallels.” Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1984.

Davies, Philip R. “Making It: Creation and Contradiction in Genesis.” pp. 249-256 in *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*. M. Daniel Carroll R., David J.A. Clines and Philip R. Davies, eds. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 200. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Day, John. *From Creation to Babel*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 592. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Dick, Michael Brennan. “Prophetic Parodies of Making the Cult Image.” pp. 1-53 in *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Michael Brennan Dick, ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

Dijkstra, Meindert. “I have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel.” pp. 17-44 in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah.* Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.H. Vriezen, eds. The Biblical Seminar 77. London: Sheffield Academic Press, 2001.

Dijkstra, Meindert. “El, the God of Israel – Israel, the People of YHWH: On the Origins of Ancient Israelite Yahwism,” pp. 81-126 in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.H. Vriezen, eds. The Biblical Seminar 77. London: Sheffield Academic Press, 2001.

Dohmen, Christoph. “Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der anthropologischen Aussagen von Gen 1-3.” *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 34 (1993): 152-164.

Dübbers, Michael. “Christologie und Existenz: Eine Studie zur Intention des Kolosserbriefes.” Ph.D. diss., Eberhard-Karls-Universität, 2000.

Dunstan, William E. *Ancient Rome*. Lanham: Rowman & Littlefied, 2011.

Ehrenkrook, von, Jason. *Sculpting Idolatry in Flavian Rome: (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*. Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 33. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

Eichrodt, Walter. *Theology of the Old Testament. Vol. II.* Translated by J.A. Baker. Philadelphia: The Westminster Press. 1967.

Fee, Gordon D. "Old Testament Intertextuality in Colossians: Reflections on Pauline Christology and Gentile Inclusion in God's Story." pp. 201-221 in *History and Exegesis. New Testament Essays in Honor of Dr. E. Earle Ellis for His 80th Birthday*. Sang -Won (Aaron) Son, ed. New York: T&T Clark International, 2006.

Fine, Steven. *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Finkelstein, Israel and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Touchstone, 2002.

Finney, Paul Corby. *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*. New York: Oxford University Press, 1994.

Firmage, Edwin. "Genesis 1 and the Priestly Agenda." *Journal for the study of the Old Testament* 82 (1999): 97-114.

Fletcher-Louis, Crispin H.T. "The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus," pp. 112-128 in *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. Carey C. Newman, James R. Davila, Gladys S. Lewis, eds. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63. Leiden: Brill, 1999.

Fletcher-Louis, Crispin H.T. "Humanity and the Idols of the Gods in Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*," pp. 58-72 in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*. Stephen C. Barton, ed. London: T&T Clark, 2007.

Fokkelman, Jan P. "De sectie Genesis 1-11: contouren en contrasten." pp. 13-28 in *Stromen uit Eden: Genesis 1-11 in bijbel, joodse exegese en moderne literatuur*. C. Verdegaal en W. Weren, red. Boxtel: Katholieke Bijbelstichting 1992.

Fossum, Jarl. E. *The Image of the Invisible God: Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 30. Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

Garr, W. Randall. *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*. Culture and History of the Ancient Near East 15. Leiden: Brill, 2003.

Geeraerts, Dirk and Hubert Cuykens. "Introducing Cognitive Linguistics." pp. 3-21 in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Hubert Cuyckens and Dirk Geeraerts, eds. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Grant, Deena E. "Fire and the Body of Jahweh."*Journal for the Study of the Old Testament* 40.2 (2015): 139-161.

Green, Joel B., Bonnie Howe, "Introduction." pp. 1-6 in *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*. Bonnie Howe, Joel B. Green, eds. Berlin: De Gruyter, 2014.

Greenstein, Edward L. "Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively." *Prooftexts* 21, no. 1 (2001): 1-22.

Gross, Walter. "Gen. 1,26.27; 9.6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut." pp. 11-38 in *Menschenwürde*. Ingo Baldermann, Hg. Jahrbuch für Biblische Theologie 15. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

Gunkel, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Ein Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap John 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1921.

Halbertal, Moshe and Avishai Margalit, *Idolatry*. Translated by Naomi Goldblum. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Hall, Douglas John. *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Library of Christian stewardship. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Hayes, Elizabeth R. *The Pragmatics of Perception and Cognition in MT Jeremiah 1:1-6:30*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 380. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.

Hayward, Robert. "Observations on Idols in Septuagint Pentateuch." pp. 40-57 in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*. Stephen C. Barton, ed. London: T&T Clark, 2007.

Heil, John Paul. *Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Herring, Stephen L. *Divine Substitution: Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 247. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013.

Holsinger-Friesen, Thomas. *Irenaeus and Genesis: A Study of Competition in Early Christian Hermeneutics*. Journal of Theological Interpretation Supplement 1. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

Horst, F. "Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God." *Interpretation* 4, no. 3 (1950): 259-270.

Houtepen, Anton. *Uit aarde, naar Gods beeld: Theologische antropologie*. Zoetermeer: Meinema, 2006.

Hübner, Hans. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 2 Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.

Humbert, Paul. "Trois Notes Sur Genèse I." pp. 85-96 in *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae*. Sigmundo Mowinckel, ed. Oslo: Land Og Kirke: 1955.

Janowski, Bernd. "Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priestlichen Urgeschichte." pp. 183-214 in *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag 1*. Markus Witte, Hg. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345/I. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Jónsson, Gunnlaugur A. *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*. Coniectanea biblica Old Testament Series 26. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988.

Kaiser, Otto. *Gottes und der Menschen Weisheit: Gesammelte Aufsätze.* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

Kater, M.J. "Kom en zie: De pre-existentie van de Zoon belicht vanuit de existentie van Jezus, de Christus." Ph.D. diss., Theologische Universiteit Apeldoorn, 2011.

Klingbeil, Gerard A. "'He Spoke and It Was': Human Language, Divine Creation, and the imago dei." *Horizons in Biblical Theology* 36 (2014): 42-59.

Köckert, Matthias. "Die Entstehung des Bilderverbots." pp. 272-290 in *Die Welt der Götterbilder.* Brigitte Groneberg und Hermann Spieckermann, Hgs. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

Kooten, van, George H. *Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 232. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Kooten, van, George H. "Man as God's Spiritual or Physical Image? Theomorphic Ethics versus Numinous Ethics and Anthropomorphic Aesthetics in Early Judaism, Ancient Philosophy, and the New Testament." pp. 99-138 in *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen: Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.-20. Mai 2012, Heidelberg*. Matthias Konradt und Esther Schläpfer, Hgs. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 322; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Krühoffer, Gerard. *Der Mensch - das Bild Gottes*. Biblisch-theologische Schwerpunkte 16. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999).

Lohfink, Norbert. "Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1." pp. 29-48 in *Im Schatten deiner Flügel: Große Bibeltexte neu erschlossen*. Norbert Lohfink. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999.

Mattews, Victor H. and James C. Moyer. *The Old Testament: Text and Context*. 2d ed. Peabody: Hendrickson, 2005.

Mazar, Amihai. *Archaeology of the land of the Bible. 10,000-586 B.C.E.* The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday: 1992.

McDowell, Catherine L. *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of mīs pî pīt pî and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*. Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 15. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

Meier, S.A. *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible*. Supplements to Vetus Testamentum 46. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Melisse, C.J.M. *"Ik betreur het, maar heb geen berouw": Een onderzoek naar de betekenis van ~xn in Job 42:6 aan de hand van de Cognitive Grammar*. Masterthesis als afsluiting van de Master Theologie, Universiteit van Tilburg, 2010.

Merklein, Helmut. "Christus als Bild Gottes im Neuen Testament." pp. 53-75 in *Die Macht der Bilder*. Marie-Theres Wacker und Günter Stemberger, Hgs. Jahrbuch für Biblische Theologie 13. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

Mettinger, Tryggve N.D. "Abbild oder Urbild." *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86, no. 4 (1974): 403-424.

Mettinger, Tryggve N.D. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Coniectanea Biblica Old Testament Series 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995.

Middlemas, Jill. *The Divine Image: Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 74. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Middleton, Richard J. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.

Moor, de, Johannes C. "The Duality in God and Man. Gen. 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account." pp. 112-125 in *Intertextuality in Ugarit and Israel*. Johannes C. de Moor, ed. Oudtestamentische Studiën. Leiden: Brill, 1998.

Neumann-Gorsolke, Ute. “Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten.” Ph.D. diss., Eberhard-Karls-Universität, 2002.

Niehr, Herbert. “In Search of Yhwh’s Cult Statue in the First Temple.” pp. 73-95 in *The Image and the Book*: *Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Karel van der Toorn, ed. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21. Leuven: Peters, 1997.

Niskanen, Paul. “The Poetics of Adam: The Creation of אָדָם in the Image of אֱלֹהִים.” *Journal of Biblical Literature* 128, no. 3 (2009): 417-436.

Nöldeke, Theodor. “צַלְמָוֶת und צֶלֶם.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 17 (1897): 183-187.

Petry, Sven. “Das Gottesbild des Bilderverbots.” pp. 257-271 in *Die Welt der Götterbilder*. Brigitte Groneberg und Hermann Spieckermann, Hgs. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

Pirson, Ron. “The Lord of the Dreams: Genesis 37 and its Literary Context.” Ph.D. diss., Katholieke Universiteit Brabant, 1999.

Podella, Thomas. *Das Lichtkleid JHWHs: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*. Forschungen zum Alten Testament 15. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996.

Postell, Seth D. *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Thora and Tanakh*. Cambridge: James Clarke & Co, 2012.

Rad, von, Gerhard. *Old Testament Theology. Volume 1 The Theology of Israel’s Historical Traditions*. Translated by D.M.G. Stalker. New York: Harper & Row, 1962.

Royse, James R. “The Works of Philo.” pp. 32-64 in *The Cambridge Companion to Philo*. Adam Kamesar, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Rüterswörden, Udo. *Dominium Terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 215. Berlin: Walter de Gruyter, 1993.

Sanders, E.P. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*. London: SCM Press, 1992.

Savran, George W. *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 420. London: T&T Clark International, 2005.

Sawyer, John F.A. “The Image of God, the Wisdom of the Serpents and the Knowledge of Good and Evil.” pp. 64-73 in *A Walk in the garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*. Paul Morris and Deborah Sawyer, eds. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

Schellenberg, Annette. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011.

Schmid, Konrad. “The Emergence and Disappearance of the Separation between the Pentateuch and the Deuteronomistic History in Biblical Studies.” pp. 11-24 in *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings*. Thomas B. Dozeman, Thomas Römer, Konrad Schmid, eds. Ancient Israel and its Literature 8. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

Schmidt, Werner H. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: Zum Überlieferungsgeschichte von Genesis 1_1 -2_4a*. 2. Auflage. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 7. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967.

Schroer, Silvia. *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament.* Orbis Biblicus et Orientalis 74. Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.

Schüle, Andreas. "Made in the Image of God: The Concepts of Divine Images in Gen 1-3." *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft* 117, no. 1 (2005): 1-20.

Schwanz, Peter. *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Shead, Stephen. *Radical Frame Semantics and Biblical Hebrew*: *Exploring Lexical Semantics*. Biblical Interpretation Series 108. Leiden, Boston: Brill, 2011.

Shen, Michael Li-Tak. *Canaan to Corinth: Pauls' Doctrine of God and the Issue of Food Offered to Idols in 1 Corinthians 8:1-11:1*. Studies in Biblical Literature 83. New York: Peter Lang, 2010.

Stanley, Christopher D. *Paul and the language of Scripture: Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*. Society for New Testament Studies Monograph Series 69. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Stettler, Christian. *Der Kolosserhymnus: Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichen Hintergrund und Aussage von Kol. 1,15-20*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 131. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Stone, Michael E. "The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on *The Books of Adam and Eve*." pp. 43-56 in *Literature on Adam and Eve*. Gary A. Anderson, Michael E. Stone, Johannes Tromp, eds. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 15. Leiden: Brill, 2000.

Strecker, Georg Friedrich Wilhelm Horn. *Theology of the New Testament*. Translated by M. Eugene Boring. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Sumney, Jerry L. "Writing "in the Image" of Scripture: The Form and Function of References to Scripture in Colossians." pp. 185-229 in *Paul and Scripture: Continuing the Conversation*. Christopher D. Stanley, ed. Society of Biblical Literature Early Christianity and its Literature 9. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

Towner, W. Sibley. "Clones of God: Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible." *Interpretation* 4 (2005): 341-356.

Vervenne, M. "Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch." pp. 35-79 in *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*. A. Wénin, ed. Leuven: University Press, 2001.

Vogels, Walter. "The human person in the image of God (Gn 1,26)." *Science et Esprit* 46/2 (1994): 189-202.

Vollenweider, Samuel. *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Vriezen, Karel J.H. "Archeologische sporen van cultus in Oud-Israël." pp. 31-58 in Eén God Alleen…? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera. Bob Becking, Meindert Dijkstra, red. Kampen: Kok, 1998.

Vriezen, Karel J.H. "Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel." pp. 45-80 in *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. Bob Becking, Meindert Dijkstra, Marjo C.A. Korpel, Karel J.H. Vriezen, eds. The Biblical Seminar 77. London: Sheffield Academic Press, 2001.

Vroon-van Vugt, Miranda. “Dead Man Walking in Endor: Narrative Mental Spaces and Conceptual Blending in 1 Samuel 28.” Ph.D. diss., Tilburg University, 2013.

Wagner, Andreas. “Der Mensch als “Bild” Gottes und das “Bild” Gottes im Alten Testament.” *Rheinsprung* 11 (2011): 79-91.

Walker, Christopher and Michael Brennan Dick, “The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian mīs pî Ritual.” pp. 55-121 in *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Michael Brennan Dick, ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

Walton, John H. *Genesis 1 as ancient cosmology*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

Waschke, Ernst-Joachim. “Die Bedeutung der Köningstheologie für die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen.” pp. 235-252 in *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Andreas Wagner, Hg. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 232. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2009.

Weinrich, Harald. *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. 4. Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1985.

Weippert, Manfred. “Tier und Mensch in ein menschenarmen Welt: Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1.” pp. 35-55 in *Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt*: *Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*. Hans-Peter Mathys, Hg. Biblisch-Theologische Studien 33. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.

Weren, Wim. *Vensters op Jezus: Methoden in de uitleg van de evangeliën*. Zoetermeer: Meinema, 1998.

Wieringen, van, Archibald L.H.M. *The Implied Reader in Isaiah 6-12. Biblical Interpretation Series 34; Leiden, Boston: Brill, 1998*.

Wieringen, van, A.L.H.M. *The Reader-Oriented Unity Of The Book Isaiah.* Amsterdamse Cahiers voor de Exegese van de Bijbel en zijn Tradities Supplement Series 6. Vught: Skandalon, 2006.

Wildberger, Hans. “Das Abbild Gottes.” *Theologische Zeitschrift* 21, no. 4 (1965): 245-259.

Wildberger, Hans. “Das Abbild Gottes.” *Theologische Zeitschrift* 21, no. 6 (1965): 481-501.

Williamson, H.G.M. “Was there an image of the Deity in the First Temple?.” pp. 28-37 in *The image and his prohibition in Jewish antiquity*. Sarah Pearce, ed. Journal of Jewish Studies Supplement Series 2. Oxford: Journal of Jewish Studies, 2013.

Wilson, Walter L. *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*. Novum Testamentum Supplements 88. Leiden: Brill, 1997.

Wolde, van, Ellen. *Verhalen over het begin: Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen*. Baarn: Ten Have, 1995.

Wolde, van, Ellen. *Reframing Biblical Studies: When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

Wolde, van, Ellen. *Terug naar het begin*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.

Wolde, van, Ellen. “Why the Verb bara Does Not Mean ‘to Create’ in Genesis 1.1-2.4a.” *Journal for the Study of the Old Testament* 34.1 (2009): 3-23.

Wolde, van, Ellen. “Scheppen of scheiden? Een reactie op het artikel van Martin Baasten,” *Met Andere Woorden* 29, no. 2 (2010): 22-32.

Wolde, van, Ellen and Robert Rezetko, “Semantics and the Semantics of ברא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel.” *Journal of Hebrew Scriptures* 11, (2011): 1-39.

Wolde, van, Ellen. “Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb ברא.” *Vetus Testamentum* 67 (2017): 611-647.

Wolff, Hans Walter und Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2010.

Wood, Susan. "Public Images of the Flavian Dynasty: Sculpture and Coinage." pp. 129-147 in *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Andrew Zissos, ed. Blackwell Companions to the Ancient World. Chichester: John Wiley & Sons, 2016.

Wörhle, Jacob. "Dominium terrae: Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen. 1,26-28." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121, no. 2 (2009): 171-188.

Cognitive Grammar

Langacker, Ronald W. "An Overview of Cognitive Grammar." pp. 3-48 in *Topics in Cognitive Linguistics*. Brygida Rudzka-Ostyn, ed. Current Issues in Linguistic Theory 50. Amsterdam: John Benjamins, 1988.

Langacker, Ronald W. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Langacker, Ronald W. *Grammar and Conceptualization*. Cognitive Linguistics Research 14. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999.

Langacker, Ronald W. *Investigations in Cognitive Grammar*. Cognitive Linguistics Research. Berlin: Mouton de Gruyter, 2009.

Taylor, John R. *Cognitive Grammar*. Oxford Textbooks in Linguistics. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Overige literatuur

Alexander, Patrick H., John F. Kutsko, James D. Ernest, Shirley Decker-Lucke, David L. Petersen, eds. *The SBL Handbook of Style*: *For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson, 1999.

Onderzoek toepassing Gen. 1:1-2:3 binnen het levensbeschouwelijk onderwijs

Akker, van den, Jan. "Curriculum Design Research." pp. 37-50 in *An Introduction to Educational Design Research*. Tjeerd Pomp, Nienke Nieveen, eds. Enschede: SLO, 2009.

Alii, E.T. *Godsdienstpedagogiek: Dimensies en spanningsvelden*. Zoetermeer: Meinema, 2009.

Baarda, D.B., M.P.M. de Goede, J. Teunissen. *Basisboek Kwalitatief Onderzoek: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Tweede, geheel herziene druk. Groningen: Stenfert Kroese, 2005.

Baarda, D.B., M.P.M. de Goede. *Basisboek Methoden en Technieken: Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwantitatief onderzoek*. Vierde, geheel herziene druk. Groningen/ Houten: Wolters-Noordhoff, 2006.

Bakker, Cok. "Levensbeschouwelijk leren ín de beginsituatie van de leerling: Bouwstenen voor een didactiek van interreligieus leren." pp. 105-120 in *Religieus opvoeden in een multiculturele samenleving*. Bert Roebben, red. Leuven: Davidsfonds, 2000.

Baumfield, Vivienne. *Thinking Through Religious Education*. Cambridge: Chris Kington, 2002.

Baumfield, Vivienne. “Democratic RE: Preparing Young People for Citizenship.” *British Journal of Religious Education* 25, 3 (2003): 173-184.

Béneker, Tine en Gijs van Gaans. “Kennis voor de toekomst?” pp. 30-41 in *Toekomstgericht onderwijs in de maatschappijvakken: Een vakdidactisch perspectief vanuit aardrijkskunde, economie, geschiedenis, levensbeschouwing en maatschappijleer*. Tine Béneker, red. Landelijk Expertisecentrum Mens- en Maatschappijvakken, Enschede: Ipskamp, 2018.

Bernts, Ton en Joantine Berghuis. *God in Nederland 1966-2015*. Utrecht: Ten Have, 2016.

Bertram-Troost, G.D., en T.D. Visser. *Godsdienst/levensbeschouwing, wat is dat voor vak? Docenten Godsdienst/levensbeschouwing over zichzelf en hun vak, nu en in de toekomst*. VU, Verus, VDLG, Zegveld: Studio 94.81, 2017.

Biesta, Gert J.J. *The Beautiful Risk of Education*. Interventions: Education, Philosophy, and Culture. New York: Routlegde. 2013.

Biesta, Gert. *Tijd voor pedagogiek. Over de pedagogische paragraaf in onderwijs, opleiding en vorming*. Utrecht: Universiteit van Humanistiek, 2018.

Dam, ten, Geert en Jan Vermunt. “De leerling.” pp. 150-193 in *Onderwijskunde*. *Een kennisbasis voor* professionals. Nico Verloop, Joost Lowyck, red. Groningen/Houten: Noordhoff, 2009.

Davidsen, Markus Altena, Jeannette den Ouden, Taco Visser, Marleen Lammers. “Religie en levensbeschouwing: rationale voor een kerncurriculum vo.” *Narthex* 1 (2017): 17-26.

Dijk-Groeneboer, van, Monique en Jacques Maas. “Het religieuze landschap van middelbare scholieren.” pp. 106-119 in *Handboek jongeren en religie: Katholieke, protestantse en islamitische jongeren in Nederland*. Monique van Dijk-Groeneboer, red. Almere: Parthenon, 2010.

Dijk-Groeneboer, van, Monique en Bernice Brijan. *Kerk uit zicht? Jongeren inspireren!* Tilburg: Tilburg University, 2013.

Dijk-Groeneboer, van, Monique, Olav Boelens, Natascha Kienstra. “Bibliodrama in de klas: Hoe Bibliodrama leerlingen uitdaagt tot gezamenlijke kennisconstructie.” *Narthex* 4 (2016): 62-67.

Dijk-Groeneboer, van, Monique. *Leren en leven vanuit je wortels*. Tilburg: Tilburg University, 2017.

Dijk-Groeneboer, van, M.C.H. “Religious Education in the secularised Netherlands.” *International Studies in Catholic Education* 9:1 (2017): 17-28.

Dijk-Groeneboer, van, Monique, Olav Boelens, Natascha Kienstra. *Geïnspireerde lessen*: *Vakspecifieke werkvormen voor onderwijs in godsdienst en levensbeschouwing*. Tilburg: Tilburg University, 2017.

Dijk-Groeneboer, van, Monique en Briene van Herpen-de Regt, “Jongeren en hun waarden.” *Religie & Samenleving* 14, 2 (2019): 144-173.

Elshof, Toke. “Mystagogie in religieuze educatie.” *Tijdschrift voor Theologie* 56:1 (2016): 51-69.

Erricker, Clive. *Religious Education: A conceptual and interdisciplinary approach for secondary level*. London, New York: Routledge, 2010.

Flokstra, J.H. *Activerende werkvormen: Voortgezet onderwijs*. Enschede: SLO, 2006.

Fokkelman, Jan. *Vertelkunst in de bijbel: Een handleiding bij literair lezen*. Derde druk. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002.

Hamers, Kees. “Dialogisch schrijven (levensbeschouwing).” pp. 89-105 in *Toekomstgericht onderwijs in de maatschappijvakken: Een vakdidactisch perspectief vanuit aardrijkskunde, economie, geschiedenis, levensbeschouwing en maatschappijleer*. Tine Béneker, red. Landelijk Expertisecentrum Mens- en Maatschappijvakken, Enschede: Ipskamp, 2018.

Hattie, John A.C. *Visible Learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement*. London, New York: Routledge, 2009.

Havekes, Harry, Jan de Vries, Helma Oolbekkink. “Geschiedenis doordacht: Bevlogen verder met het vak.” pp. 43-61 in *Leren denken binnen het schoolvak*. Jeroen Imants en Helma Oolbekkink, red. Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2009.

Hellemans, Staf. *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk*. Tilburg: Tilburg University, 2019.

Hilger, G., S. Leimgruber, H.G. Ziebertz. *Religionsdidaktik: Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, 5. Auflage. München: Kösel, 2017.

Hooghuis, Fer, Jeroen Imants, Helma Oolbekkink, “Leren denken met aardrijkskunde.” pp. 63-73 in *Leren denken binnen het schoolvak*. Jeroen Imants en Helma Oolbekkink, red. Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2009.

Huitink, J., N. Kienstra, Q. Elvira, “Doing Philosophy By Reading Philosophical Texts.” (*in manuscripto*)

Kienstra, Natascha, Machiel Karskens, Jeroen Imants. “Three Approaches to Doing Philosophy: A Proposal for Grouping Philosophical Exercises in Classroom Teaching,” *Metaphilosophy* v45 n2, (2014): 288-318.

Kienstra, Natascha H.H., Peter G.M. van der Heijden, “Using Correspondence Analysis in Multiple Case Studies.” *Bulletin de Méthodologie Sociologique* 128 (2015): 5-22.

Kienstra, Natascha, Jeroen Imants, Machiel Karskens, Peter G.M. van der Heijden. “Doing Philosophy Effectively: Student Learning in Classroom Teaching.” *PLoS ONE* 10(9), (2015): 1-23.

Kienstra, Natascha. “Effectief filosoferen in de klas: Docenten zelf lesontwerpen laten maken in het schoolvak filosofie.” Proefschrift Radboud Universiteit, Enschede: Ipskamp, 2016.

Kienstra, N., M.C.H. van Dijk-Groeneboer, O. Boelens. “An empirical study of interreligious classroom teaching.” *REA Annual Meeting 2017 Proceedings*: *Learning in Encounter: Crossroads, Connections, Collaborations* (2017): 235-245.

Kienstra, Natascha, Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens. “Religious-thinking-through using bibliodrama: An empirical study of student learning in classroom teaching.” *Religious Education* (2018): 1-13.

Kienstra, Natascha en Peter G.M. van der Heijden. “Doing Philosophy Effectively II: A replication and elaboration of student learning in classroom teaching.” *PLoS ONE* 13(12), (2018): 1-20.

Kienstra, Natascha, Monique van Dijk-Groeneboer, Olav Boelens, “Training for interreligious classroom teaching: an empirical study.” *Religious Education* 114, 5 (2019): 594-608.

Krathwohl, David R. “A Revision of Bloom’s Taxonomy: An Overview.” *Theory into Practice* 41, no. 4 (2002): 212-218.

Leeuw, de, Jan. *Zin in Zin*: *Levensbeschouwing en ethiek*. Budel: Damon, 2005.

Leeuw, de, Jan. *Standpunt havo/vwo 2*. Budel: Damon, 2010.

Lowyck, Joost en Jan Terwel. “Ontwerpen van leeromgevingen.” pp. 284-328 in *Onderwijskunde*: *Een kennisbasis voor professionals* Nico Verloop, Joost Lowyck, red. Groningen/Houten: Noordhoff, 2009.

Marzano, Robert J. and Debra J. Pickering. *Dimensions of Learning: Teacher’s Manual*. 2d. edition. Alexandria: ASCD, 1997.

McKenney, Susan, Nienke Nieveen, Jan van den Akker. “Design research from a curriculum perspective.” pp. 67-90 in *Educational Design Research*. Jan van den Akker, Koeno Gravemeijer, Susan McKenney, Nienke Nieveen, eds. London: Routledge, 2006.

Meester, Frank, Maarten Meester, Natascha Kienstra, eds. *Durf te denken!* Amsterdam: Boom Filosofie, 2014.

Megen, van, F.B.M. *Op weg naar het behalen van de gestelde doelen voor het vak levensbeschouwing met een beperkt aantal toetsen*. Masterthesis Master lerarenopleiding levensbeschouwing, Fontys Hogescholen Tilburg, 2018.

Merriënboer, van, Jeroen J.G. *Het Ontwerpen van Leertaken binnen de Wetenschappen: 'Four-Components Instructional Design' als Generatief Ontwerpmodel*. Heerlen: Open Universiteit Nederland, 2005.

Miedema, Siebren. "From Religious Education to Worldview Education and Beyond." *Journal for the Study of Religion* 27,1 (2014): 82-103.

Miles, Matthew B., Michael Huberman, Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3d. edition. Thousand Oaks: Sage, 2014.

Molenda, Michael. "Historical Foundations." pp. 3-20 in *Handbook of Research on Educational Communications and Technology*. J. Michael Spector, ed. 3rd ed., New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2008.

Onderwijsraad. *Leraar zijn. Meer oog voor persoonlijke professionaliteit*. Den Haag: Onderwijsraad, 2013.

Pieters, Jules M. en Lieven Verschaffel. "Beïnvloeden van leerprocessen." pp. 250-283 in *Onderwijskunde*. *Een kennisbasis voor professionals*. Nico Verloop, Joost Lowyck, red. Groningen/Houten: Noordhoff, 2009.

Platform Onderwijs2032. *Ons onderwijs2032*. Eindadvies. Den Haag: Platform Onderwijs2032, 2016.

Pol, van de, Janneke, Monique Volman, Jos Beishuizen. "Scaffolding in Teacher-Student Interaction: A Decade of Research." *Educational Psychology Review* 22 (2010): 271-296.

Pol, van de, Janneke, Monique Volman, Jos Beishuizen. "Patterns of contingent teaching in teacher-student interaction." *Learning and Instruction* 21 (2011): 46-57.

Pomp, Tjeerd. "Educational Design Research: An Introduction." pp. 9-35 in *An Introduction to Educational Design Research*. Tjeerd Pomp, Nienke Nieveen, eds. Enschede: SLO, 2009.

Redactioneel, "Curriculum Camino." *Narthex* 2 (2019): 3.

Roebben, Bert. "Interreligieus leren op school: Een tussentijdse godsdienstpedagogische balans." pp. 85-101 in: *Religieus opvoeden in een multiculturele samenleving*. Bert Roebben, red. Leuven: Davidsfonds, 2000.

Roebben, Bert. *Inclusieve godsdienstpedagogiek: Grondlijnen voor levensbeschouwelijke vorming*. Leuven: Acco, 2015.

Roumen, Ton. *Godsdienst/levensbeschouwing als examenvak*. Den Haag: Bond Katholiek Beroeps- en Voortgezet Onderwijs, 2006.

Roumen, Ton. *Leren en religie: Grondslagen van het godsdienstig en levensbeschouwelijk leren in katholieke en interconfessionele scholen voor voortgezet onderwijs in Nederland*, derde concept, 2008.

Schuitema, Jaap, Hester Radstake, Janneke van de Pol, Wiel Veugelers. "Guiding classroom discussions for democratic citizenship education." *Educational Studies* (2017): 1-31.

Steen, van der, Janneke en Helma Oolbekkink, "Ontwikkelingen rondom onderzoek in de school." *De Nieuwe Meso* 2 (2014): 7-11.

Steen, van der, Janneke en Helma Oolbekkink, "De waarde van praktijkonderzoek in de school: zicht op doelen en kwaliteit," *Script!* (2014).

Steen, van der, Janneke en Martijn Peters. "Onderzoekend handelen in de dagelijkse praktijk van leraren en docenten," *Tijdschrift voor Lerarenopleiders* 35,1 (2014): 71-84.

Sterkens, Carl. “Multireligiositeit als voorwaarde voor effectief interreligieus onderwijs? Empirische resultaten vanuit een sociaal-constructivistisch perspectief.” pp. 61-93 in *Interreligieus leren op de basisschool: Perspectieven op vakontwikkeling en schoolontwikkeling*. Chris A.M. Hermans, red. Budel: Damon, 2005.

Valcke, Martin. *Onderwijskunde als ontwerpwetenschap*: *Een inleiding voor ontwikkelaars van instructie en voor toekomstige leerkrachten*. Gent: Academia Press, 2010.

Veen, van der, Tjipke en Jos van der Wal. *Van leertheorie naar onderwijspraktijk*. Vijfde druk. Groningen/Houten: Noordhoff, 2012.

Vergouwen, Cornelia Gijsberta Maria. “Een hemelsbrede gelijkenis: Geloofsopvoeding in godsdienstsociologisch perspectief.” Proefschrift Katholieke Universiteit Nijmegen, Kampen: Kok, 2001.

Vermeer, Paul. “Meta-concepts, thinking skills and religious education.” pp. 333-347 in *British Journal of Religious Education* 3 (2012).

Visser, Alderik. *Persoonsvorming als curriculaire uitdaging?! Een conceptueel vooronderzoek*. Enschede: SLO, 2106.

Vries, de, Jan, Arnoud van Aardema, Harry Havekes, Bas van Rooijen. *Actief historisch denken: Opdrachten voor activerend geschiedenisonderwijs*. Boxmeer: Stichting Geschiedenis, Staatsinrichting en Educatie, 2004.

Westhoff, Gerard. “Leren overdagen of het geheim van de flipperkast: Elementaire leerpsychologie voor de onderwijspraktijk.” *Onderwijsvernieuwing* 7 (2009).

Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. 5th edition. Thousand Oaks: Sage, 2014.

Websites

Biesta, Gert. Persoonsvorming in het onderwijs: Socialisatie of subjectificatie? Opgehaald op 23 juli 2019 van http://curriculumvandetoekomst.slo.nl/projecten/persoonsvorming/gert-biesta.

CBS Statline. Onderwijsinstellingen; grootte, soort, levensbeschouwelijke grondslag. 24 augustus 2018. Opgehaald op 10 juni 2019, van https://opendata.cbs.nl/statline/#/CBS/nl/dataset/03753/table?ts=1560150634792.

Curriculum.nu, *Leergebied Burgerschap: Voorstel voor de basis van de herziening van de kerndoelen en eindtermen van de leraren en schoolleiders uit het ontwikkelteam Burgerschap*, 23-24. Opgehaald op 22 oktober 2019 van https://www.curriculum.nu/download/voorstellen-burgerschap/.

Huis, Grada, red. *Godsdienst/Levensbeschouwing als examenvak*. *Handreiking*. Besturenraad, 2006. Opgehaald op 26 april 2018, https://www.verus.nl/sites/www.verus.nl/files/downloads/handleiding_gl_als_examenvak.pdf

Onze Lieve Vrouwelyceum Breda. Schoolgids 2018-2019. Opgehaald op 10 juni 2019, van https://www.olvbreda.nl/Portals/0/documenten/2018-2019/OLV%20schoolgids%202018-2019%20WT.pdf.

Onze Lieve Vrouwelyceum Breda. OLV-nieuws december 2017. Opgehaald op 25 mei 2018, van https://portal.apprenticexm.nl/digital/987/15496.

Reijn, Marie Louise, Taco Visser, red. *Handleiding Vakleerplan Godsdienst/Levensbeschouwing*. Meppel: Ten Brink. Opgehaald op 26 april 2018, van https://www.verus.nl/sites/www.verus.nl/files/downloads/handleiding_vakleerplan_gl.pdf

Swetselaar, van, Roel, Taco Visser. *Leerlingcompetenties Godsdienst/Levensbeschouwing*. Woerden: Besturenraad, 2011. Opgehaald op 26 april 2018, van https://www.verus.nl/sites/www.verus.nl/files/downloads/leerlingcompetenties_gl.pdf.
https://www.cooperatiefleren.nl/. Geraadpleegd op 12 juli 2018.
https://curriculum.nu. Geraadpleegd op 26 april 2018.
https://curriculum.nu/voorstellen/. Geraadpleegd op 11 juni 2019.
https://curriculum.nu/vraag-en-antwoord/. Geraadpleegd op 26 april 2018.
https://curriculum.nu/waarom. Geraadpleegd op 26 april 2018.
https://www.curriculum.nu/waarom#. Geraadpleegd op 22 oktober 2019.
https://curriculum.nu/wp-content/uploads/2019/03/maart-2019-Aanpassingen-roadmap.pdf. Geraadpleegd op 11 juni 2019.
http://curriculumvandetoekomst.slo.nl/21e-eeuwse-vaardigheden. Geraadpleegd op 18 juni 2018.
https://www.damon-educatie.nl/images/files/Damon%20Educatie%20catalogus%202019-2020.pdf. Geraadpleegd op 10 juni 2019.
https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/eindexamens/vraag-en-antwoord/exameneisen-vwo. Geraadpleegd op 28 mei 2018.
https://www.thiememeulenhoff.nl/voortgezet-onderwijs/godsdienst-en-levensbeschouwing. Geraadpleegd op 10 juni 2019.
http://tule.slo.nl/OrientatieOpJezelfEnWereld/F-L38.html. Geraadpleegd op 28 mei 2018.
https://website.thiememeulenhoff.nl/perspectief/artikelen/docent.html. Geraadpleegd op 5 september 2018.
https://wetten.overheid.nl/BWBR0004593/2018-03-15#HoofdstukI_Artikel4. Geraadpleegd op 23 juli 2019.

Woord van dank

Dit proefschrift vormt een deel van mijn narratieve identiteit. Ik had dit narratief echter niet kunnen vertellen zonder hulp van anderen. Een woord van dank aan hen is hier meer dan op zijn plaats.

Enkele verdrietige gebeurtenissen zetten mij aan om na te denken over het leven en lieten mij zien waarin ik ten diepste geïnteresseerd ben. Een studie theologie was het gevolg. Aan ome Peter, Linda en Ide draag ik dit proefschrift op.

Gaandeweg mijn studie kreeg ik steeds meer interesse voor de exegese. Ik dank mijn docenten van de TFT die hieraan hebben bijgedragen: Door Brouns-Wewerinke, Pierre van Hecke, Ron Pirson, die ons helaas ontvallen is, Huub van de Sandt en Ellen van Wolde. Een ook de toenmalige promovendi Miranda Vroon-van Vugt en Max van de Wiel horen in dit rijtje thuis.

Na mijn afstuderen heb ik met behulp van Archibald van Wieringen het promotietraject op kunnen starten. Zonder zijn hulp en enthousiasme zou mijn plan wellicht in een vroeg stadium zijn gestrand. Omdat Bart Koet zich bereid verklaarde promotor te zijn, kon ik daadwerkelijk op weg. In het laatste jaar heeft Natascha Kienstra een zeer grote bijdrage geleverd aan de totstandkoming van het tweede venster. Ik ben mijn promotoren veel dank verschuldigd voor hun vertrouwen en voor alle ondersteuning die ik van hen heb mogen ontvangen. Zij hebben mij ontzettend veel geleerd en inzicht gegeven in hoe ik – op mijn beurt – mijn eigen leerlingen kan begeleiden. De leden van de promotiecommissie wil ik bedanken voor de lezing van mijn manuscript.

Dit proefschrift heb ik geschreven naast mijn reguliere baan als docent levensbeschouwing op het Onze Lieve Vrouwelyceum (OLV) te Breda. Zonder de promotiebeurs voor leraren van NWO en de medewerking en ondersteuning van het OLV zou ik hierin niet geslaagd zijn. Hiervoor wil ik het OLV, in het bijzonder Gijs van Wijlen en Frits van der Zalm, danken. Ik kon altijd bij hen terecht om afspraken te maken en zij boden een luisterend oor.

Mijn collega's van het OLV, te weten Marina Huijbregts, Fé van Megen en Lenneke Tichelaar, hebben zorg gedragen voor de uitvoering van de lessenserie over Gen. 1:1-2:3. Hun medewerking was onontbeerlijk. Fé en Lenneke hebben bovendien zorg gedragen voor het controleren van de onderzoeksresultaten. Mentorleerlingen Annabel Hendrickx en Dieke Verbeek hebben materiaal uit de lessenserie voor mij getest. Ik mag mijzelf gelukkig prijzen met al mijn collega's van de sectie levensbeschouwing, en mijn collega's en leerlingen laten mij elke dag weer zien wat voor mooie baan ik heb.

Fé en Miranda zijn zo vriendelijk geweest om literatuur aan mij uit te lenen. Bij enkele vertaalkwesties ten aanzien van het Hebreeuws of Grieks heb ik hulp mogen ontvangen van respectievelijk Robert Voogdgeert, Dries de Crom en Liesbeth Maas. Carla Dalemans en Maurits Damsté hebben mijn Engelstalige samenvatting nagekeken

en Anke Derkse heeft het gehele manuscript doorgenomen. Liesbeth Hoeven heeft mij allerlei (praktische) tips gegeven alsmede motivatie om mijn proefschrift te voltooien.

I am especially grateful to Caroline Street, who was so kind to grant me permission to use her painting *Creation Sixth Day. Earth Creatures Man Woman* as teaching material in the first lesson of the lesson series.

Tot slot wil ik mijn collega's, vrienden en familieleden danken voor de belangstelling die zij de afgelopen jaren hebben getoond voor (het schrijven van) dit proefschrift. Maar mijn allergrootste dank gaat uit naar Niek, Martin en mijn ouders. Zij hebben mij niet alleen op allerlei manieren ondersteund, maar ook altijd in mij en in mijn kunnen geloofd en vormen 'mijn anderen' met wie ik voortdurend in dialoog ben.

Bijlage 1: Hakenindeling Genesis 1:1-2:3

1a בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ
Nadat God in een begin de hemel en de aarde geschapen had,

2a וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ
en de aarde was woest en leeg

2b וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם
en duisternis lag over de oerzee

2c וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם
en de geest van God was zwevende over de wateren,

3a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
zei God:

3b יְהִי אוֹר
laat er licht zijn

3c וַיְהִי־אוֹר
en er was licht.

4a וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר
En God zag het licht

4b כִּי־טוֹב
dat het goed was

4c וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ
en God scheidde het licht van de duisternis.

5a וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָאוֹר יוֹם
En God noemde het licht dag

5b וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה
en de duisternis noemde hij nacht

5c וַיְהִי־עֶרֶב
en het werd avond

5d וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד
en het werd morgen: een dag.

6a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
En God zei:

6b יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם
laat er een uitspansel zijn in het midden van de wateren

6c וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם
en laat een scheiding zijn tussen wateren en wateren.

7a וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ
En God maakte het uitspansel

7b וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם
en hij scheidde de wateren

7c אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ
die onder het uitspansel waren

7b וּבֵין הַמַּיִם
van de wateren

7d אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ
die boven het uitspansel waren.

7e וַיְהִי־כֵן
en het was alzo.
8a וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם
En God noemde het uitspansel hemel
8b וַיְהִי־עֶרֶב
en het werd avond
8c וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי
en het werd morgen: een tweede dag.
9a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
En God zei:
9b יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד
laat de wateren onder de hemel verzameld worden op
één plaats
9c וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה
en laat het droge land zien
9d וַיְהִי־כֵן
en het was alzo.
10a וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ
En God noemde het droge land aarde
10b וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים
en de verzamelde wateren noemde hij zeeën
10c וַיַּרְא אֱלֹהִים
en God zag
10d כִּי־טוֹב
dat het goed was.
11a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
En God zei:
11b תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי
laat de aarde jong groen, zaadgevend gewas en
vruchtgeboomte voortbrengen
11c עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ
vrucht dragende naar zijn soort
11d אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ
met zaad erin
11b עַל־הָאָרֶץ
op de aarde
11e וַיְהִי־כֵן
en het was alzo.
12a וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב
En de aarde bracht voort jong groen, gewas
12b מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ
zaad gevende naar zijn soort
12a וְעֵץ
en geboomte
12c עֹשֶׂה־פְּרִי
vrucht dragende

אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ **12d**
met zaad erin
לְמִינֵהוּ **12c**
naar zijn soort
וַיַּרְא אֱלֹהִים **12e**
en God zag
כִּי־טוֹב **12f**
dat het goed was.
וַיְהִי־עֶרֶב **13a**
En het werd avond
וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי **13b**
en het werd morgen: een derde dag.
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים **14a**
En God zei:
יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם **14b**
laten er lampen zijn aan het uitspansel van de hemel
לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה **14c**
om te scheiden tussen de dag en tussen de nacht
וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים **14d**
en laat hen zijn tot tekens en de vaste tijden en de dagen
en de jaren
וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם **15a**
en laat hen zijn tot lampen aan het uitspansel van de hemel
לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ **15b**
om licht te geven op de aarde
וַיְהִי־כֵן **15c**
en het was alzo.
וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת **16a**
הַיּוֹם וְאֶת־הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים
God maakte de beide grote lampen, de grootste lamp tot
heerschappij van de dag, de kleinste lamp tot heerschappij van
de nacht, en de sterren.
וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ הַשָּׁמָיִם **17a**
En God plaatste hen aan het uitspansel van de hemel
לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ **17b**
om licht te geven op de aarde
וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה **18a**
en om te heersen over de dag en over de nacht
וְלַהֲבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ **18b**
en om te scheiden tussen het licht en tussen de duisternis
וַיַּרְא אֱלֹהִים **18c**
en God zag
כִּי־טוֹב **18d**
dat het goed was.
וַיְהִי־עֶרֶב **19a**
En het werd avond

19b וַיְהִי־בֹ֖קֶר יֹ֥ום רְבִיעִֽי
en het werd morgen: een vierde dag.

20a וַיֹּ֣אמֶר אֱלֹהִ֗ים
En God zei:

20b יִשְׁרְצ֣וּ הַמַּ֗יִם שֶׁ֤רֶץ נֶ֙פֶשׁ֙ חַיָּ֔ה
laat het water wemelen van wemelende levende wezens

20c וְעוֹף֙ יְעופֵ֣ף עַל־הָאָ֔רֶץ עַל־פְּנֵ֖י רְקִ֣יעַ הַשָּׁמָֽיִם
en laat gevogelte vliegen boven de aarde langs het uitspansel van de hemel.

21a וַיִּבְרָ֣א אֱלֹהִ֗ים אֶת־הַתַּנִּינִם֙ הַגְּדֹלִ֔ים וְאֵ֥ת כָּל־נֶ֖פֶשׁ
הַחַיָּ֣ה הָרֹמֶ֑שֶׂת
En God schiep de grote zeemonsters en alle krioelende levende wezens

21b אֲשֶׁר־שָׁרְצ֥וּ הַמַּ֛יִם
waarvan het water wemelt

21a לְמִינֵ֖הֶם וְאֵ֥ת כָּל־עֹ֛וף כָּנָ֖ף לְמִינֵ֑הוּ
naar hun soort en alle gevleugeld gevogelte naar zijn soort

21c וַיַּ֣רְא אֱלֹהִ֔ים
en God zag

21d כִּי־טֹֽוב
dat het goed was.

22a וַיְבָרֶךְ֙ אֹתָ֣ם אֱלֹהִ֔ים
En God zegende hen

22b לֵאמֹ֑ר
:

22c פְּרֻ֤
wordt vruchtbaar

22d וּרְבֻ֙
en wordt talrijk

22e וּמִלְאֻ֣ אֶת־הַמַּ֔יִם בַּיַּמִּ֖ים
en vult het water in de zeeën

22f וְהָעֹ֥וף יִרֶ֖ב בָּאָֽרֶץ
en laat het gevogelte talrijk worden op de aarde.

23a וַיְהִי־עֶ֖רֶב
En het werd avond

23b וַיְהִי־בֹ֖קֶר יֹ֥ום חֲמִישִֽׁי
en het werd morgen: een vijfde dag.

24a וַיֹּ֣אמֶר אֱלֹהִ֗ים
En God zei:

24b תֹּוצֵ֤א הָאָ֙רֶץ֙ נֶ֣פֶשׁ חַיָּ֔ה לְמִינָ֖הּ בְּהֵמָ֣ה וָרֶ֑מֶשׂ וְחַיְתֹו־אֶ֖רֶץ לְמִינָ֑הּ
laat de aarde voortbrengen levende wezens naar hun soort, vee en kruipend gedierte en wild gedierte van de aarde naar zijn soort

24c וַיְהִי־כֵֽן
en het was alzo.

25a וַיַּ֣עַשׂ אֱלֹהִים֮ אֶת־חַיַּ֣ת הָאָ֒רֶץ לְמִינָ֗הּ וְאֶ֤ת־הַבְּהֵמָה֙ לְמִינָ֔הּ וְאֵ֥ת כָּל־רֶ֖מֶשׂ

הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ
En God maakte het levend gedierte van de aarde naar zijn soort en
het vee naar zijn soort en al het kruipend gedierte van het land
naar zijn soort
25b וַיַּרְא אֱלֹהִים
en God zag
25c כִּי־טוֹב
dat het goed was.
26a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
En God zei:
26b נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ
laten wij de mens maken [בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ]
26c וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ
וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ
opdat zij heersen over de vissen van de zee en over
het gevogelte van de hemel en over het vee en over
heel de aarde en over al het kruipend gedierte
26d הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ
dat kruipende is over de aarde.
27a וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ
En God schiep de mens [בְּצַלְמוֹ]
27b בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
[בְּצֶלֶם] van God schiep hij hem
27c זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם
mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen.
28a וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים
En God zegende hen
28b וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים
en God zei tot hen:
28c פְּרוּ
wordt vruchtbaar
28d וּרְבוּ
en wordt talrijk
28e וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ
en vervult de aarde
28f וְכִבְשֻׁהָ
en onderwerpt haar
28g וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה
en heerst over de vissen van de zee en over het
gevogelte van de hemel en over al het levend
gedierte
28h הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ
dat kruipende is over de aarde.
29a וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים
En God zei:
29b הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב זֹרֵעַ זָרַע

en ja, ik geef aan jullie al het zaaddragend
gewas
29c אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ
dat op het oppervlak van heel de aarde is
29b וְאֶת־כָּל־הָעֵץ
en al het geboomte
29d אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֹרֵעַ זָרַע
waaraan zaaddragende vruchten zijn
29e לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה
het zal aan jullie zijn tot voedsel.
30a וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם
וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ
Maar aan al het levende van de aarde en aan al
het gevogelte van de hemel en aan alles dat
kruipt op de aarde
30b אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה
waarin leven is
30a אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה
al het groene gewas tot voedsel[1041]
30c וַיְהִי־כֵן
en het was alzo.
31a וַיַּרְא אֱלֹהִים
En God zag alles
31b אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה
dat hij gemaakt had
31c וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד
en ja, het was zeer goed.
31d וַיְהִי־עֶרֶב
En het werd avond
31e וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם הַשִּׁשִּׁי
en het werd morgen: de zesde dag.
1a וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם
En de hemel en de aarde en al hun heir werden voltooid.
2a וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ
En God voltooide op de zevende dag zijn werk
2b אֲשֶׁר עָשָׂה
dat hij gemaakt had
2c וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ
en hij rustte op de zevende dag van al zijn werk
2d אֲשֶׁר עָשָׂה
dat hij gemaakt had.
3a וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי
En God zegende de zevende dag

1041 Vers 30a kan beschouwd worden als een eigen clause, daar er sprake is van een ellips: het werkwoord נתן uit clause 29b dient verondersteld te worden.

| | | | | | **3b** וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ
| | | | | └ en hij heiligde hem
| | | | | ┌ **3c** כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ
| | | | | | want hierop rustte hij van al zijn werk
| | | | | | ┌ **3d** אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים
| | | | | | | dat God geschapen had
| | | | | | | **3e** לַעֲשׂוֹת
└ └ └ └ └ └ door te doen.[1042]

1042 De *infinitivus constructus* voorafgegaan door het voorzetsel לְ kan hier, in plaats van finaal, causaal vertaald worden. Zie: A.J.C. Verheij, *Basisgrammatica van het Bijbels Hebreeuws* (Tweede verbeterde druk; Delft: Eburon, 2005), 119. Ook Claus Westermann, *Genesis 1-11* (BKAT 1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 232 kiest voor een causale vertaling. Hij vertaalt de verzen 3c-e als volgt: *Denn an ihm ruhte er von all seinem werk, das Gott wirkend geschaffen hatte*.

Bijlage 2: Hakenindelingen perikopen צֶלֶם

Genesis 5:1-5

1a זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם
Dit is het boek van de nakomelingen van Adam.
1b בְּיוֹם
Op de dag
1c בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם
dat God Adam schiep,
1b בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ
maakte hij hem [בִּדְמוּת] van God.
2a זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם
Mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen
2b וַיְבָרֶךְ אֹתָם
en hij zegende hen
2c וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם
en toen riep hij hun naam mens op de dag van hun geschapen worden.
3a וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה
Adam leefde honderddertig jaar
3b וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ
en hij verwekte [בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ]
3c וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת
en hij noemde zijn naam Set.
4a וַיְהִיו יְמֵי־אָדָם
En de dagen van Adam waren
4b אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־שֵׁת
na het verwekken van Set
4a שְׁמֹנֶה מֵאֹת שָׁנָה
achthonderd jaar
4c וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת
en hij verwekte zonen en dochters.
5a וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי אָדָם
Zo waren alle dagen van Adam
5b אֲשֶׁר־חַי
die hij leefde
5a תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה
negenhonderddertig jaar
5c וַיָּמֹת
en hij stierf.

Genesis 9:1-7

1a וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ וְאֶת־בָּנָיו
En God zegende Noach en zijn zonen
1b וַיֹּאמֶר לָהֶם
en hij zei tot hen:
1c פְּרוּ
Weest vruchtbaar
1d וּרְבוּ
en wordt talrijk
1e וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ
en vervult de aarde.
2a וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכֹל
En vrees en schrik voor jullie zal zijn over al het levende op de aarde en over
al het gevleugelte in de hemel in alles[1043]
2b אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה
dat kruipt over de grond
2a וּבְכָל־דְּגֵי הַיָּם
en bij alle vissen van de zee
2c בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ
in jullie hand gegeven.
3a כָּל־רֶמֶשׂ
Al het beweeglijke
3b אֲשֶׁר הוּא־חַי
dat leven heeft
3a לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה
zal voor jullie zijn tot voedsel
3c כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כֹּל
gelijk het groene kruid ik heb het jullie allemaal gegeven.
4a אַךְ־בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ
Doch vlees met zijn ziel zijn bloed zullen jullie niet eten.
5a וְאַךְ אֶת־דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ
En zeker zal ik jullie bloed van jullie ziel terugeisen
5b מִיַּד כָּל־חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ
uit de hand van al het levende zal ik het terugeisen
5c וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֶדְרֹשׁ אֶת־נֶפֶשׁ הָאָדָם
en uit de hand van de mens uit de hand van ieders broeder zal ik de ziel van
de mens terugeisen.[1044]

1043 De suffixpronomina tweede persoon mannelijk meervoud in וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם zijn hier niet gebruikt als *genitivus subjectivus*, maar als *genitivus objectivus*. De correcte vertaling is dus niet *jullie vrees en jullie schrik*, maar *vrees en schrik voor jullie*. Zie: A.E. Cowley, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar. As Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch* (2d ed.; Oxford: Clarendon Press, 1910), 712 [§135m].

1044 Het woord אִישׁ is geplaatst voor het woord אָחִיו, in plaats van erachter, om het nadruk te geven. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 717 [§139c]. Het woord is hier gebruikt in de betekenis van ieder/iedereen. Zie: P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 14; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991), 547 [§147d].

6a שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם
Degene die het bloed van de mens vergiet,
6b בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ
door de mens zal zijn bloed worden vergoten
6c כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם
want [בְּצֶלֶם] van God maakte hij de mens.
7a וְאַתֶּם פְּרוּ
En jullie, weest vruchtbaar
7b וּרְבוּ
en wordt talrijk
7c שִׁרְצוּ בָאָרֶץ
zwermt uit over de aarde
7d וּרְבוּ־בָהּ
en wordt daarop talrijk.

50a וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרִחוֹ
En de Heer sprak tot Mozes in de vlakten van Moab aan de Jordaan bij Jericho,
50b לֵאמֹר
:1045

51a דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
Spreek tot de zonen van Israël
51b וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
en zeg tegen hen:
51c כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן
Wanneer jullie de Jordaan oversteken naar het land Kanaän
52a וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם
dan zullen jullie verdrijven alle inwoners van het land voor jullie aangezicht
52b וְאִבַּדְתֶּם אֶת כָּל־מַשְׂכִּיתָם
en vernietigen al hun beelden
52c וְאֵת כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ
en [כָּל־צַלְמֵי] van metaal vernietigen
52d וְאֶת כָּל־בָּמֹתָם תַּשְׁמִידוּ
en al hun hoogteplaatsen verwoesten.
53a וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ
En jullie zullen in bezit nemen het land
53b וִישַׁבְתֶּם־בָּהּ
en er gaan wonen
53c כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ
want aan jullie heb ik het land gegeven
53d לָרֶשֶׁת אֹתָהּ
om haar te bezitten.
54a וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם
En jullie zullen het land in erfelijke bezitting geven door het lot aan
jullie geslachten
54b לָרַב תַּרְבּוּ אֶת־נַחֲלָתוֹ
en voor een groot zullen jullie zijn bezit groot maken
54c וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת־נַחֲלָתוֹ
en voor een klein zullen jullie zijn bezit klein maken
54d אֶל אֲשֶׁר־יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל
naar waar voor hem het lot uitgaat
54e לוֹ יִהְיֶה
aan hem zal het zijn
54f לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנָחָלוּ
jullie zullen de erfenis nemen naar de stammen van jullie vaderen.

1045 In het Hebreeuws bestaat deze clause uit de *infinitivus constructus* van het werkwoord אמר, voorafgegaan door het voorzetsel לְ. Een dergelijke clause markeert het begin van een directe rede. Zie S. A. Meier, *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (VTSup 46, Leiden: E.J. Brill, 1992), 94. Deze clause dient als gevolg niet vertaald te worden met *om te zeggen*, maar met een dubbele punt.

55a וְאִם־לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם׃
En als jullie de inwoners van het land niet zullen verdrijven voor jullie aangezicht,
55b וְהָיָה
zullen zij zijn
55c אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ מֵהֶם
die jullie zullen sparen
55b לְשִׂכִּים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִנִים בְּצִדֵּיכֶם
tot dorens in jullie ogen en tot dorens in jullie zijden
55d וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל־הָאָרֶץ
en zij zullen jullie benauwen in het land
55e אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ
waarin jullie wonende zijn.
56a וְהָיָה
En het zal gebeuren
56b כַּאֲשֶׁר דִּמֵּיתִי
zoals ik had bedacht
56c לַעֲשׂוֹת לָהֶם
om te doen aan hen
56d אֶעֱשֶׂה לָכֶם
ik zal doen aan jullie.

1 Samuel 6:1-11

1a וַיְהִי אֲרוֹן־יְהוָה בִּשְׂדֵה פְלִשְׁתִּים שִׁבְעָה חֳדָשִׁים
En de ark van de Heer was in het land van de Filistijnen zeven maanden.

2a וַיִּקְרְאוּ פְלִשְׁתִּים לַכֹּהֲנִים וְלַקֹּסְמִים
En de Filistijnen riepen de priesters en waarzeggers

2b לֵאמֹר
:

2c מַה־נַּעֲשֶׂה לַאֲרוֹן יְהוָה
Wat zullen wij doen met de ark van de Heer

2d הוֹדִעֻנוּ
verklaar ons

2e בַּמֶּה נְשַׁלְּחֶנּוּ לִמְקוֹמוֹ
hoe zullen wij hem terugsturen naar zijn plaats?

3a וַיֹּאמְרוּ
En zij zeiden:

3b אִם־מְשַׁלְּחִים אֶת־אֲרוֹן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
Wanneer jullie de ark van de God van Israël terugsturen

3c אַל־תְּשַׁלְּחוּ אֹתוֹ רֵיקָם
stuur hem dan niet leeg terug

3d כִּי־הָשֵׁב תָּשִׁיבוּ לוֹ אָשָׁם
want jullie moeten zeker aan hem een schadevergoeding geven

3e אָז תֵּרָפְאוּ
dan zullen jullie genezen worden

3f וְנוֹדַע לָכֶם
en zal aan jullie bekend worden

3g לָמָּה לֹא־תָסוּר יָדוֹ מִכֶּם
waarom zijn hand niet van jullie wijkt.

4a וַיֹּאמְרוּ
En zij zeiden:

4b מָה הָאָשָׁם
Wat is de schadevergoeding

4c אֲשֶׁר נָשִׁיב לוֹ
die wij hem zullen geven?

4d וַיֹּאמְרוּ
En zij zeiden:

4e מִסְפַּר סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים חֲמִשָּׁה עָפְלֵי זָהָב וַחֲמִשָּׁה עַכְבְּרֵי זָהָב
Naar het aantal stadvorsten van de Filistijnen, vijf gouden gezwellen en vijf gouden muizen[1046]

4f כִּי־מַגֵּפָה אַחַת לְכֻלָּם וּלְסַרְנֵיכֶם
want eenzelfde plaag is op hen allemaal en op jullie stadvorsten.

5a וַעֲשִׂיתֶם צַלְמֵי עָפְלֵיכֶם וְצַלְמֵי עַכְבְּרֵיכֶם

1046 Vers 4e kan beschouwd worden als een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord שוב uit clause 4c dient verondersteld te worden. De Masoreten prefereren de lezing טְחֹרֵי boven עָפְלֵי; ik heb echter voor de *ktiv*-vorm gekozen, omdat beide woorden dezelfde betekenis hebben.

Jullie maken [צַלְמֵי] van jullie gezwellen en [וְצַלְמֵי]
van jullie muizen[1047]
5b המַשְׁחִיתִם אֶת־הָאָרֶץ
die het land verwoesten
5c וּנְתַתֶּם לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כָּבוֹד
en zo geven jullie aan de God van Israël eer
5d אוּלַי יָקֵל אֶת־יָדוֹ מֵעֲלֵיכֶם וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אַרְצְכֶם
misschien zal hij verlichten zijn hand op jullie en op jullie goden en op
jullie land.
6a וְלָמָּה תְכַבְּדוּ אֶת־לְבַבְכֶם
Waarom zouden jullie jullie hart verharden
6b כַּאֲשֶׁר כִּבְּדוּ מִצְרַיִם וּפַרְעֹה אֶת־לִבָּם
zoals de Egyptenaren en de Farao hun hart verhardden?
6c הֲלוֹא
en niet[1048]
6d כַּאֲשֶׁר הִתְעַלֵּל בָּהֶם
toen hij met hen gehandeld had
6e וַיְשַׁלְּחוּם
en zij hen wegzonden
6f וַיֵּלֵכוּ
en zij gingen.
7a וְעַתָּה קְחוּ
Nu dan, neemt
7b וַעֲשׂוּ עֲגָלָה חֲדָשָׁה אֶחָת וּשְׁתֵּי פָרוֹת עֹלוֹת
en maakt een nieuwe wagen en twee zogende koeien
7c אֲשֶׁר לֹא־עָלָה עֲלֵיהֶם עֹל
waarop geen juk gekomen is
7d וַאֲסַרְתֶּם אֶת־הַפָּרוֹת בָּעֲגָלָה
en spant de koeien voor de wagen
7e וְהֲשִׁיבֹתֶם בְּנֵיהֶם מֵאַחֲרֵיהֶם הַבָּיְתָה
maar brengt hun kalveren achter hen vandaan terug naar huis.[1049]
8a וּלְקַחְתֶּם אֶת־אֲרוֹן יְהוָה
Neemt de ark van de Heer
8b וּנְתַתֶּם אֹתוֹ אֶל־הָעֲגָלָה וְאֵת כְּלֵי הַזָּהָב
en plaatst hem op de wagen en de gouden voorwerpen
8c אֲשֶׁר הֲשִׁבֹתֶם לוֹ אָשָׁם
die jullie aan hem geven als schadevergoeding
8d תָּשִׂימוּ בָאַרְגַּז מִצִּדּוֹ

1047 Evenals in vers 4e geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm עָפְלֵיכֶם in plaats van aan de *qrē*-vorm טְחֹרֵיכֶם, aangezien beide woorden dezelfde betekenis hebben.

1048 Vers 6c is hier als eigen clause onderscheiden, omdat het woord הֲלוֹא zowel betrekking heeft op vers 6e als op vers 6f.

1049 Soms worden mannelijke suffixen gebruikt om te verwijzen naar vrouwelijke zelfstandige naamwoorden, zoals in het woord בְּנֵיהֶם dat zowel in dit vers als in vers 10d voorkomt. Volgens Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 713 [§135o] zou dit het gevolg zijn van een verminderde aandacht, onder invloed van de spreektaal, voor het geslacht van woorden.

└ en legt in een kistje ernaast
┌ **8e** וְשִׁלַּחְתֶּם אֹתוֹ
│ en zendt hem weg
│ **8f** וְהָלָךְ
└ └ en hij gaat.
┌ ┌ **9a** וּרְאִיתֶם
│ Ziet dan toe:
┌ **9b** אִם־דֶּרֶךְ גְּבוּלוֹ יַעֲלֶה בֵּית שֶׁמֶשׁ
│ wanneer hij de weg naar zijn eigen gebied naar Beth-Semes opgaat
│ **9c** הוּא עָשָׂה לָּנוּ אֶת־הָרָעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת
└ └ dan heeft hij ons dit grote onheil aangedaan.
┌ **9d** וְאִם־לֹא
│ zo niet[1050]
┌ ┌ **9e** וְיָדַעְנוּ
│ │ dan weten wij
│ **9f** כִּי לֹא יָדוֹ נָגְעָה בָּנוּ
└ dat niet zijn hand ons heeft getroffen
│ **9g** מִקְרֶה הוּא הָיָה לָּנוּ
└ └ └ └ └ └ └ └ maar dat het ons bij toeval is overkomen.
┌ ┌ **10a** וַיַּעֲשׂוּ הָאֲנָשִׁים כֵּן
│ │ En de mannen deden zo
┌ ┌ **10b** וַיִּקְחוּ שְׁתֵּי פָרוֹת עֹלוֹת
│ │ en ze namen twee zogende koeien
│ **10c** וַיַּאַסְרוּם בָּעֲגָלָה
└ en ze spanden ze voor de wagen
│ **10d** וְאֶת־בְּנֵיהֶם כָּלְוּ בַבָּיִת
└ └ en hun kalveren sloten zij in het huis op.
11a וַיָּשִׂמוּ אֶת־אֲרוֹן יְהוָה אֶל־הָעֲגָלָה וְאֶת הָאַרְגֹּז וְאֵת עַכְבְּרֵי הַזָּהָב וְאֵת צַלְמֵי טְחֹרֵיהֶם
En zij plaatsten de ark van de Heer op de wagen en ook het kistje met de gouden muizen en met
└ └ [צַלְמֵי] van hun gezwellen.

1050 Vers 9d kan beschouwd worden als eigen clause, omdat er sprake is van een ellips. In vers 9b staat: “wanneer hij (= de ark van de Heer) de weg naar zijn eigen gebied naar Beth-Semes opgaat”. In vers 9d verwijst de frase וְאִם־לֹא, *zo niet*, hiernaar. Het wil zeggen: “als hij niet de weg naar zijn eigen gebied naar Beth-Semes opgaat”. Het werkwoord עלה wordt hier derhalve verondersteld. Zie ook: Cowley, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, 816 [§159dd].

2 Koningen 11:1-20

1a וְעַתַּלְיָהוּ אֵם אֲחַזְיָהוּ רָאָתָה
En toen Atalja de moeder van Achazja zag[1051]
1b כִּי מֵת בְּנָהּ
dat haar zoon dood was
1c וַתָּקָם
stond zij op
1d וַתְּאַבֵּד אֵת כָּל־זֶרַע הַמַּמְלָכָה
en bracht zij het gehele nageslacht van het koninkrijk om het leven.

2a וַתִּקַּח יְהוֹשֶׁבַע בת־הַמֶּלֶךְ־יוֹרָם אֶת־יוֹאָשׁ בֶּן־אֲחַזְיָה
Maar Jehoseba de dochter van koning Joram en zus van Achazja nam Joas de zoon van Achazja
2b וַתִּגְנֹב אֹתוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי־הַמֶּלֶךְ הַמָּמוּתִים אֹתוֹ וְאֶת־מֵינִקְתּוֹ בַּחֲדַר הַמִּטּוֹת
en ze haalde hem weg uit het midden van de gedode zonen van de koning, hem en zijn voedster naar de slaapkamer[1052]
2c וַיַּסְתִּרוּ אֹתוֹ מִפְּנֵי עֲתַלְיָהוּ
en zij verborgen hem voor het aangezicht van Atalja
2d וְלֹא הוּמָת
zodat hij niet werd gedood.

3a וְיָהִי אִתָּהּ בֵּית יְהוָה
En hij was bij haar in het huis van de Heer[1053]
3b מִתְחַבֵּא שֵׁשׁ שָׁנִים
terwijl hij zichzelf zes jaar verborg
3c וַעֲתַלְיָה מֹלֶכֶת עַל־הָאָרֶץ
en Atalja aan het regeren was over het land.

4a וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שָׁלַח יְהוֹיָדָע
En in het zevende jaar zond Jojada
4b וַיִּקַּח אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת לַכָּרִי וְלָרָצִים
hij liet de bevelhebbers over honderd van de garde en de lijfwacht bij zich komen[1054]
4c וַיָּבֵא אֹתָם אֵלָיו בֵּית יְהוָה

1051 Ik heb hier gekozen voor de *qrē*-vorm רָאָתָה in plaats van voor de *ktiv*-vorm וְרָאָתָה, omdat het voegwoord וְ hier dubbelop is. Het eerste woord van het vers, וַעֲתַלְיָהוּ, heeft namelijk eveneens het voegwoord וְ.

1052 Als in dit vers de *ktiv*-vorm הַמָּמוֹתְתִים gevolgd wordt, staat er *de dode zonen van de koning*: הַמָּמוֹתְתִים בְּנֵי־הַמֶּלֶךְ. De Masoreten stellen echter de lezing הַמָּמוּתִים voor. Door het zelfstandig naamwoord te veranderen in een participium, kan er *de gedode zonen van de koning* gelezen worden. In de meeste Nederlandse Bijbelvertalingen wordt de *qrē*-vorm gevolgd en deze vorm sluit beter aan bij vers 1d. Men probeert in de vertalingen aan te geven dat het moment van weghalen van Joas gebeurt voordat alle kinderen gedood worden. Zo staat in de Nieuwe Bijbelvertaling: “de koningskinderen die gedood zouden worden” en lezen we in de Herziene Statenvertaling: “de zonen van de koning die ter dood gebracht werden”. Ik volg hier eveneens de *qrē*-vorm, hoewel dit semantisch niet strikt noodzakelijk is binnen het vers.

1053 In dit vers ontbreekt het voorzetsel בְּ voor de *status-constructus*verbinding בֵּית יְהוָה. Dit voorzetsel dient wel verondersteld te en heb ik in mijn werkvertaling opgenomen. Zie: Joüon, Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 457-458 [§126h].

1054 De Masoreten prefereren de vorm הַמֵּאוֹת boven הַמֵּאיוֹת; ik heb echter voor de *ktiv*-vorm gekozen, omdat de schrijfwijze van het woord geen invloed heeft op de betekenis ervan.

└ └en hij liet hen bij zich brengen in het huis van de Heer
┌ ┌**4d** וַיִּכְרֹת לָהֶם בְּרִית
│ │en hij sloot met hen een verbond
│ │**4e** וַיַּשְׁבֵּע אֹתָם בְּבֵית יְהוָה
│ └en hij liet hen een eed afleggen in het huis van de Heer
│**4f** וַיַּרְא אֹתָם אֶת־בֶּן־הַמֶּלֶךְ
└ └en toonde hen de zoon van de koning.
┌ ┌**5a** וַיְצַוֵּם
│En hij beval hen
│**5b** לֵאמֹר
└:
┌ ┌**5c** זֶה הַדָּבָר
│ │Dit is het ding
│ │**5d** אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן
│ └wat jullie moeten doen
┌ ┌ ┌ ┌ ┌ ┌**5e** הַשְּׁלִשִׁית מִכֶּם
│ │ │ │ │ │een derde deel uit jullie
│ │ │ │ │ │**5f** בָּאֵי הַשַּׁבָּת
│ │ │ │ │ └dat aantreedt op de sjabbat
│ │ │ │ │**5e** houdt wacht bij het huis van de koning[1055]
│ │ │ │ └וְשֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ
│ │ │ │┌**6a** וְהַשְּׁלִשִׁית בְּשַׁעַר סּוּר
│ │ │ ││een derde deel bij de poort Sur[1056]
│ │ │ ││**6b** וְהַשְּׁלִשִׁית בַּשַּׁעַר אַחַר הָרָצִים
│ │ │ └ └en een derde deel bij de poort achter de lijfwacht[1057]
│ │ │**6c** וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת מַסָּח
│ │ └zo zullen jullie het huis bewaken.
│ │┌**7a** וּשְׁתֵּי הַיָּדוֹת בָּכֶם כֹּל יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת
│ │└En twee delen van jullie die uitgaan op de sjabbat
│ │**7b** וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת בֵּית־יְהוָה אֶל־הַמֶּלֶךְ
│ └ └zullen de wacht houden in het huis van de Heer bij de koning.
│ │┌ ┌**8a** וְהִקַּפְתֶּם עַל־הַמֶּלֶךְ סָבִיב אִישׁ וְכֵלָיו בְּיָדוֹ
│ │ │En jullie zullen omsingelen de koning ieder met zijn wapen in zijn hand
│ │ │┌**8b** וְהַבָּא אֶל־הַשְּׁדֵרוֹת
│ │ ││en degene die de geledingen binnendringt
│ │ ││**8c** יוּמָת
│ │ └ └zal gedood worden
│ │ │┌**8d** וְהָיוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ בְּצֵאתוֹ וּבְבֹאוֹ

1055 De *status-constructus*verbinding בֵּית הַמֶּלֶךְ heb ik hier letterlijk vertaal als *het huis van de koning*. Joüon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 521 [§141a] merken op dat de vertaling *het koninklijk paleis* beter is, aangezien er verwezen wordt naar koningin Atalja. Zie ook: Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 256 [§14.1c], die stellen dat dit eveneens het geval is in vers 19.

1056 Vers 6a is een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips. Het werkwoord uit vers 5g, namelijk שמר, dient meegelezen te worden.

1057 Dit vers is vergelijkbaar met vers 6a.

blijft bij de koning

8e בְּצֵאתוֹ

bij het naar buiten gaan van hem

8f וּבְבֹאוֹ

en bij het naar binnen gaan van hem.

9a וַיַּעֲשׂוּ שָׂרֵי הַמֵּאוֹת כְּכֹל

En de bevelhebbers over honderd deden alles[1058]

9b אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן

dat Jojada de priester bevolen had

9c וַיִּקְחוּ אִישׁ אֶת־אֲנָשָׁיו

en namen ieder zijn mannen

9d בָּאֵי הַשַּׁבָּת

die op de sjabbat aantreden

9e יֹצְאֵי הַשַּׁבָּת עִם

met hen die op de sjabbat uitgaan

9f וַיָּבֹאוּ אֶל־יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן

en zij kwamen bij Jojada de priester.

10a וַיִּתֵּן הַכֹּהֵן לְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת אֶת־הַחֲנִית וְאֶת־הַשְּׁלָטִים

En de priester gaf aan de bevelhebbers over honderd de speren en de schilden[1059]

10b אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִד

die van koning David waren

10c אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה

die in het huis van de Heer waren.

11a וַיַּעַמְדוּ הָרָצִים אִישׁ וכֵלָיו בְּיָדוֹ מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית עַד־ כֶּתֶף הַבַּיִת הַשְּׂמָאלִית לַמִּזְבֵּחַ וְלַבַּיִת עַל־הַמֶּלֶךְ סָבִיב

En de lijfwacht stelde zich op ieder met zijn wapens in zijn hand van de rechterkant van het huis tot aan de linkerzijde van het huis bij het altaar en bij het huis rondom de koning.

12a וַיּוֹצֵא אֶת־בֶּן־הַמֶּלֶךְ

En hij bracht de zoon van de koning naar buiten

12b וַיִּתֶּן עָלָיו אֶת־הַנֵּזֶר וְאֶת־הָעֵדוּת

en hij gaf hem de kroon op en de getuigenis

12c וַיַּמְלִכוּ אֹתוֹ

zij maakten hem tot koning

12d וַיִּמְשְׁחֻהוּ

en zij zalfden hem

12e וַיַּכּוּ־כָף

en zij klapten in de hand

12f וַיֹּאמְרוּ

en zij zeiden:

1058 Evenals in vers 4b geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm הַמֵּאוֹת in plaats van aan de *qrē*-vorm הַמֵּאֹות, daar de schrijfwijze niet van invloed is op de betekenis van het woord.

1059 Evenals in de verzen 4b; 9a heb ik gekozen voor de *ktiv*-vorm הַמֵּאוֹת in plaats van voor de *qrē*-vorm הַמֵּאֹות, omdat de schrijfwijze van het woord niet van invloed is op de betekenis ervan.

12g יְחִי הַמֶּלֶךְ
Leve de koning!

13a וַתִּשְׁמַע עֲתַלְיָה אֶת־קוֹל הָרָצִין הָעָם
Toen Atalja het geluid hoorde van de lijfwacht en het volk

13b וַתָּבֹא אֶל־הָעָם בֵּית יְהוָה
kwam zij naar het volk in het huis van de Heer

14a וַתֵּרֶא
En zij zag

14b וְהִנֵּה הַמֶּלֶךְ עֹמֵד עַל־הָעַמּוּד כַּמִּשְׁפָּט
en jawel,[1060] de koning was staande bij de pilaar volgens gebruik

14c וְהַשָּׂרִים וְהַחֲצֹצְרוֹת אֶל־הַמֶּלֶךְ
en de bevelhebbers en de trompetters om de koning[1061]

14d שָׂמֵחַ וְכָל־עַם הָאָרֶץ
en geheel het volk van het land was blij

14e וְתֹקֵעַ בַּחֲצֹצְרוֹת
en was aan het blazen op de trompet.

14f וַתִּקְרַע עֲתַלְיָה אֶת־בְּגָדֶיהָ
en Atalja scheurde haar kleding

14g וַתִּקְרָא
en riep:

14h קֶשֶׁר
Verraad,[1062]

14i קֶשֶׁר
verraad.

15a וַיְצַוְּ יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת פְּקֻדֵי הַחַיִל
Maar Jojada de priester gaf aan de bevelhebbers over honderd, die aangesteld waren over het leger, het bevel[1063]

15b וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
en hij zei tot hen:

15c הוֹצִיאוּ אֹתָהּ אֶל־מִבֵּית לַשְׂדֵרֹת
Brengt haar uit het huis door de gelederen

15d וְהַבָּא אַחֲרֶיהָ
en de komende achter haar

1060 In het Hebreeuws wordt het woord הִנֵּה gebruikt, dat een veelgebruikt tussenwerpsel is dat de aandacht op iets vestigt, een zogenaamde *aufmerksamkeitserreger*. Het wordt vaak vertaald als *en zie*. Zie: Verheij, *Basisgrammatica van het Bijbels Hebreeuws*, 40 en Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, 50 [§14.1]. Ik zal deze interjecties steeds vertalen met *ja*, *wel*, *en ja* of *en jawel*, zodat er geen verwarring ontstaat met het werkwoord *zien*. De tussenwerpsels הֵן en אֲלוּ vertaal ik eveneens op deze manier.

1061 Vers 14c kan als eigen clause beschouwd worden, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord עמד uit clause 14b dient verondersteld te worden.

1062 De verzen 14h en 14i heb ik als eigen clauses gelezen. Het betreft de personagetekst van Atalja waarin zij haar woede uit. De beide verzen kunnen beschouwd worden als clauses met een nominaal gezegde. Atalja zegt als het ware: *Het is verraad, het is verraad*. Deze verzen kunnen echter ook beschouwd worden als een emotionele uitroep van Atalja. In een dergelijke oproep ontbreekt vaker een gezegde. Ook in dat geval is er sprake van een eigen clause.

1063 Evenals in de verzen 4b; 9a; 10a heb ik gekozen voor de *ktiv*-vorm הַמֵּאיוֹת in plaats van voor de *qrē*-vorm הַמֵּאֹוֹת, omdat de schrijfwijze niet van invloed is op de betekenis van het woord.

15e הָמֵת בֶּחָרֶב
doodt *die* met het zwaard

15f כִּי אָמַר הַכֹּהֵן
want de priester had gezegd:

15g אַל־תּוּמַת בֵּית יְהוָה
Laat haar niet gedood worden in het huis van de Heer.

16a וַיָּשִׂמוּ לָהּ יָדַיִם
En zij sloegen de handen aan haar

16b וַתָּבוֹא דֶּרֶךְ־מְבוֹא הַסּוּסִים בֵּית הַמֶּלֶךְ
en zij ging de weg van de Paardenpoort naar het huis van de koning

16c וַתּוּמַת שָׁם
en zij werd daar gedood.

17a וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע אֶת־הַבְּרִית בֵּין יְהוָה וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם
En Jojada sloot een verbond tussen de Heer en tussen de koning en tussen het volk

17b לִהְיוֹת לְעָם לַיהוָה
dat zij het volk zijn van de Heer

17a וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם
en tussen de koning en tussen het volk.

18a וַיָּבֹאוּ כָל־עַם הָאָרֶץ בֵּית־הַבַּעַל
En het gehele volk van het land ging naar het huis van Baäl

18b וַיִּתְּצֻהוּ אֶת־ מִזְבְּחֹתָו
en ze haalden naar beneden zijn altaren[1064]

18c וְאֶת־צְלָמָיו שִׁבְּרוּ הֵיטֵב
[וְאֶת־צְלָמָיו] verbrijzelden ze

18d וְאֵת מַתָּן כֹּהֵן הַבַּעַל הָרְגוּ לִפְנֵי הַמִּזְבְּחוֹת
en Mattan de priester van Baäl doodden zij voor de altaren

18e וַיָּשֶׂם הַכֹּהֵן פְּקֻדּוֹת עַל־בֵּית
en de priester plaatste wachtposten voor het huis van de Heer.

19a וַיִּקַּח אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת וְאֶת־הָרָצִים וְאֵת כָּל־עַם הָאָרֶץ
En hij nam de bevelhebbers over honderd, de lijfwacht en de garde, en het gehele volk van het land mee

19b וַיֹּרִידוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ מִבֵּית יְהוָה
en zij leidden de koning uit het huis van de Heer

19c וַיָּבֹאוּ דֶּרֶךְ־שַׁעַר הָרָצִים בֵּית הַמֶּלֶךְ
en zij kwamen via de weg van de poort van de lijfwacht bij het huis van de koning

19d וַיֵּשֶׁב עַל־כִּסֵּא הַמְּלָכִים
en hij nam plaats op de troon van de koningen.

20a וַיִּשְׂמַח כָּל־עַם־הָאָרֶץ
En het gehele volk van het land verheugde zich

20b וְהָעִיר שָׁקְטָה
en de stad was rustig

1064 De Masoreten geven de voorkeur aan de vorm מִזְבְּחֹתָיו. Ik heb daarentegen gekozen voor de *ktiv*-vorm מִזְבְּחֹתָו, aangezien beide vormen dezelfde betekenis hebben en de *qrē*-vorm dus niet noodzakelijk is.

20c וְאֶת־עֲתַלְיָהוּ הֵמִיתוּ בַחֶרֶב בֵּית הַמֶּלֶךְ
en zij hadden Atalja gedood met het zwaard bij het huis van de koning.[1065]

1065 Ik geef in dit vers de voorkeur aan de *qrē*-vorm הַמֶּלֶךְ boven de *ktiv*-vorm מֶלֶךְ, aangezien מֶלֶךְ het *nomen rectum* is en door de toevoeging van het bepaald lidwoord de gehele *status-constructus*verbinding הַמֶּלֶךְ בֵּית bepaald wordt. Het gaat in de tekst immers over *het huis van de koning*, evenals in de verzen 16b; 19c.

Ezechiël 7:10-22

10a הִנֵּה הַיּוֹם
Zie de dag
10b הִנֵּה בָאָה
zie hij is komende
10c יָצְאָה הַצְּפִרָה
de ondergang is gekomen
10d צָץ הַמַּטֶּה
de staf heeft gebloeid
10e פָּרַח הַזָּדוֹן
de hoogmoed is ontloken.
11a הָמָס קָם לְמַטֵּה־רֶשַׁע
Het geweld is opgerezen tot een staf van goddeloosheid
11b לֹא־מֵהֶם וְלֹא מֵהֲמוֹנָם וְלֹא מֵהֲמֻלָּתָם וְלֹא־נֹהַ בָּהֶם
niets van hen, niet hun geluid, niet hun rijkdom en niet hun grootheid.
12a בָּא הָעֵת
De tijd is gekomen
12b הִגִּיעַ הַיּוֹם
de dag is genaderd
12c הַקּוֹנֶה אַל־יִשְׂמָח
laat de koper zich niet verheugen
12d וְהַמּוֹכֵר אַל־יִתְאַבֵּל
en laat de verkoper niet treuren
12e כִּי חָרוֹן אֶל־כָּל־הֲמוֹנָהּ
want woede is over geheel haar menigte.
13a כִּי הַמּוֹכֵר אֶל־הַמִּמְכָּר לֹא יָשׁוּב
Want de verkoper zal niet terugkeren naar het verkochte
13b וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם
en hun leven is nog steeds onder de levenden
13c כִּי־חָזוֹן אֶל־כָּל־הֲמוֹנָהּ לֹא יָשׁוּב
want de profetie over geheel haar menigte zal niet terugkeren
13d וְאִישׁ בַּעֲוֹנוֹ חַיָּתוֹ לֹא יִתְחַזָּקוּ
en niemand zal door zijn ongerechtigheid zijn leven sterker maken.
14a תָּקְעוּ בַתָּקוֹעַ
Zij hebben op de trompet geblazen
14b וְהָכִין הַכֹּל
alles gereed gemaakt
14c וְאֵין הֹלֵךְ לַמִּלְחָמָה
maar er is niemand die ten strijde aan het trekken is
14d כִּי חֲרוֹנִי אֶל־כָּל־הֲמוֹנָהּ
want mijn toorn is over de gehele menigte.
15a הַחֶרֶב בַּחוּץ
Het zwaard is op de straat
15b וְהַדֶּבֶר וְהָרָעָב מִבַּיִת
de pest en de honger in het huis

15c אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה בַּחֶרֶב יָמוּת
die op het land is zal doodgaan door het zwaard
15d וַאֲשֶׁר בָּעִיר רָעָב וְדֶבֶר יֹאכְלֻנוּ
die in de stad is honger en pest zullen hem verteren.

16a וּפָלְטוּ פְּלֵיטֵיהֶם
En vluchtelingen zullen vluchten
16b וְהָיוּ אֶל־הֶהָרִים כְּיוֹנֵי הַגֵּאָיוֹת
en zij zullen zijn in de bergen zoals duiven van valleien
16c כֻּלָּם הֹמוֹת אִישׁ בַּעֲוֹנוֹ
allen van hen klagende ieder om zijn ongerechtigheid.

17a כָּל־הַיָּדַיִם תִּרְפֶּינָה
Alle handen zullen slap worden
17b וְכָל־בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מָיִם
en alle knieën zullen druipen van water.[1066]

18a וְחָגְרוּ שַׂקִּים
Zij zullen zich omgorden met zakken
18b וְכִסְּתָה אוֹתָם פַּלָּצוּת
een huivering zal hen bedekken
18c וְאֶל כָּל־פָּנִים בּוּשָׁה וּבְכָל־רָאשֵׁיהֶם קָרְחָה
en op alle gezichten schaamte en op al hun hoofden kaalheid.

19a כַּסְפָּם בַּחוּצוֹת יַשְׁלִיכוּ
Hun zilver zullen zij op de straten werpen
19b וּזְהָבָם לְנִדָּה יִהְיֶה
en hun goud zal onrein zijn
19c כַּסְפָּם וּזְהָבָם לֹא־יוּכַל
hun zilver en hun goud zal niet in staat zijn
19d לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֶבְרַת יְהוָה
om hen te redden op de dag van de toorn van de Heer

19e נַפְשָׁם לֹא יְשַׂבֵּעוּ
hun ziel zullen zij niet verzadigen
19f וּמֵעֵיהֶם לֹא יְמַלֵּאוּ
en hun maag zullen zij niet vullen
19g כִּי־מִכְשׁוֹל עֲוֹנָם הָיָה
want obstakel was hun ongerechtigheid.

20a וּצְבִי עֶדְיוֹ לְגָאוֹן שָׂמוּהוּ
En de schoonheid van zijn sieraad hebben zij tot vervoering gesteld
20b וְצַלְמֵי תוֹעֲבֹתָם שִׁקּוּצֵיהֶם עָשׂוּ
[וצַלְמֵי] van hun gruwelijkheden en van hun walgelijkheden hebben zij
gemaakt
20c בְּוֹ עַל־כֵּן נְתַתִּיו לָהֶם לְנִדָּה
daarom heb ik het gegeven aan hen tot ongerechtigheid.

21a וּנְתַתִּיו בְּיַד־הַזָּרִים לָבַז וּלְרִשְׁעֵי הָאָרֶץ לְשָׁלָל

1066 De dualis בִּרְכַּיִם is gebruikt als pluralis en kan aldus gelezen worden als *alle knieën*. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 586 [§ 88f] en Joüon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 274 [§91e]. Zie ook: Waltke, O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 117 [§7.3a].

Ik zal het geven in de hand van vreemden tot roof en aan de goddelozen van de aarde
tot buit
21b וְחִלְּלُוהוּ
en zij zullen het vernietigen.[1067]
22a וַהֲסִבוֹתִי פָנַי מֵהֶם
Ik zal mijn gezicht van hen afwenden
22b וְחִלְּלُוּ אֶת־צְפוּנִי
en zij zullen mijn verborgen plaats schenden
22c וּבָאוּ־בָהּ פָּרִיצִים
en geweldenaars zullen er binnenkomen
22d וְחִלְּלُוהָ
en het schenden.

1067 In dit vers, dat vertaald kan worden als *zij zullen het vernietigen*, is de vraag waar "het" naar verwijst. In de *ktiv*-vorm וְחִלְּלָהָ is het suffixpronomen een derde persoon vrouwelijk enkelvoud, in de *qrē*-vorm וְחִלְּלُוהוּ een derde persoon mannelijk enkelvoud. Aangezien "het" kan verwijzen naar נָתַתִּיו, *heb ik het gegeven*, in vers 20c, waarin sprake is van een suffixpronomen derde persoon mannelijk enkelvoud, geef ik hier de voorkeur aan de *qrē*-vorm.

Ezechiël 16:1-19

1a וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי
En het woord van de Heer kwam tot mij
1b לֵאמֹר
:

2a בֶּן־אָדָם
Mensenkind,
2b הוֹדַע אֶת־יְרוּשָׁלִַם אֶת־תּוֹעֲבֹתֶיהָ
laat Jeruzalem haar gruwelen weten
3a וְאָמַרְתָּ
en zeg:

3b כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה לִירוּשָׁלִַם
Zo heeft de Heer God tot Jeruzalem gesproken
3c מְכֹרֹתַיִךְ וּמֹלְדֹתַיִךְ מֵאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אָבִיךְ הָאֱמֹרִי וְאִמֵּךְ חִתִּית
Naar jouw afkomst en jouw geboorte ben je uit het land van de
Kanaänieten, jouw vader was een Amoriet en jouw moeder een
Hethitische
4a וּמוֹלְדוֹתַיִךְ בְּיוֹם הוּלֶּדֶת
en jouw geboorte: op de dag dat je geboren werd
4b אֹתָךְ לֹא־כָרַת שָׁרֵךְ
en jouw navelstreng werd niet doorgesneden
4c וּבַמַּיִם לֹא־רֻחַצְתְּ לִמְשֹׁעִי
en je werd niet gewassen met water tot reiniging
4d וְהָמְלֵחַ לֹא הָמְלַחַתְּ
en je werd zeker niet met zout ingewreven
4e וְהָחְתֵּל לֹא חֻתָּלְתְּ
en zeker niet in doeken gewikkeld.
5a לֹא־חָסָה עָלַיִךְ עַיִן
Geen oog had medelijden met jou
5b לַעֲשׂוֹת לָךְ אַחַת מֵאֵלֶּה לְחֶמְלָה עָלַיִךְ
om te doen aan jou een van deze dingen uit medelijden met jou
5c וַתֻּשְׁלְכִי אֶל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֹעַל נַפְשֵׁךְ בְּיוֹם
jij werd weggeworpen op het veld uit afkeer van jouw leven op de dag
5d הֻלֶּדֶת אֹתָךְ
dat jij geboren werd.
6a וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ
Ik kwam voorbij jou
6b וָאֶרְאֵךְ
en ik zag jou
6c מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמָיִךְ
trappelend in jouw bloed
6d וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ
en ik zei tot jou in jouw bloed:[1068]

1068 In de verzen 6d-6g wordt tweemaal hetzelfde gezegd. De herhaling van woorden dient gewoonlijk

6e חַיִּי
Leef
6f וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ
ja ik zei tot jou in jouw bloed:
6g חָיִי
Leef.
7a רְבָבָה כְּצֶמַח הַשָּׂדֶה נְתַתִּיךְ
Ik heb jou groot gemaakt zoals het veldgewas
7b וַתִּרְבִּי
jij werd groot
7c וַתִּגְדְּלִי
en jij groeide
7d וַתָּבֹאִי בַּעֲדִי עֲדָיִים
en je kwam tot echte sierlijkheid[1069]
7e שָׁדַיִם נָכֹנוּ
borsten werden vast
7f וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ
en jouw haar groeide
7g וְאַתְּ עֵרֹם וְעֶרְיָה
maar je was naakt en bloot.
8a וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ
Ik kwam voorbij jou
8b וָאֶרְאֵךְ
en ik zag jou
8c וְהִנֵּה עִתֵּךְ עֵת דֹּדִים
en ja, jouw tijd was de tijd van de liefde
8d וָאֶפְרֹשׂ כְּנָפַי עָלַיִךְ
en ik spreidde mijn vleugel over jou
8e וָאֲכַסֶּה עֶרְוָתֵךְ
en ik bedekte jouw naaktheid
8f וָאֶשָּׁבַע לָךְ
en ik zwoer jou
8g וָאָבוֹא בִּבְרִית אֹתָךְ
en kwam tot een verbond met jou
8h נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה
uitspraak van de Heer God
8i וַתְּהִי לִי
en jij werd van mij.
9a וָאֶרְחָצֵךְ בַּמַּיִם

om de woorden te benadrukken, maar is hier het gevolg van een dittografie. In de Septuaginta is de herhaling weggelaten. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 723 [§123d²].

1069 In dit vers wordt tweemaal een vorm gebruikt van het woord עֲדִי, de eerste keer als enkelvoud in de *status constructus*, de tweede keer als meervoud in de *status absolutus*. Dit is letterlijk een *genitivus partitivus*, maar is bedoeld als overtreffende trap (superlatief) en heb ik vertaald als *echte schoonheid*. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 551 [§133i] en Joüon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 525 [§141l].

En ik waste jou in water
9b וָאֶשְׁטֹף דָּמַיִךְ מֵעָלָיִךְ
en ik spoelde jouw bloed van jou af
9c וָאֲסֻכֵךְ בַּשָּׁמֶן
en ik zalfde jou met olie.
10a וָאַלְבִּישֵׁךְ רִקְמָה
Ik bekleedde jou met geborduurde kleding
10b וָאֶנְעָלֵךְ תָּחַשׁ
ik schoeide jou met dassenvellen
10c וָאֶחְבְּשֵׁךְ בַּשֵּׁשׁ
ik omwond jou met fijn linnen
10d וַאֲכַסֵּךְ מֶשִׁי
en ik bedekte jou met zijde.
11a וָאֶעְדֵּךְ עֶדִי
Ik tooide je met sieraden
11b וָאֶתְּנָה צְמִידִים עַל־יָדַיִךְ
en ik gaf je armbanden om je handen
11c וְרָבִיד עַל־גְּרוֹנֵךְ
en een ketting om je nek.[1070]
12a וָאֶתֵּן נֶזֶם עַל־אַפֵּךְ
Ik gaf jou een ring voor jouw neus
12b וַעֲגִילִים עַל־אָזְנָיִךְ
en ringen voor jouw oren[1071]
12c וַעֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת בְּרֹאשֵׁךְ
en een mooie kroon op jouw hoofd.[1072]
13a וַתִּעְדִּי זָהָב וָכֶסֶף
Jij tooide jou met goud en zilver
13b וּמַלְבּוּשֵׁךְ שֵׁשׁ וָמֶשִׁי וְרִקְמָה
en jouw kleding was van fijn linnen en zijde en geborduurd[1073]
13c סֹלֶת וּדְבַשׁ וָשָׁמֶן אָכֻלִתְּ
en meel en honing en olie at jij[1074]
13d וַתִּיפִי בִּמְאֹד מְאֹד
en jij werd heel erg mooi
13e וַתִּצְלְחִי לִמְלוּכָה
en je werd geschikt voor het koningschap.

1070 Vers 11c vormt een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord נתן uit vers 11b dient verondersteld te worden.

1071 Vers 12b kan als eigen clause beschouwd worden, aangezien er sprake is van een ellips: het werkwoord נתן uit vers 12a dient verondersteld te worden.

1072 Vers 12c kan als eigen clause beschouwd worden, aangezien er sprake is van een ellips: het werkwoord נתן uit vers 12a dient verondersteld te worden.

1073 Ik heb hier gekozen voor de *qrē*-vormשֵׁשׁ in plaats van voor de *ktiv*-vorm שֵׁשִׁי, omdat de *ktiv*-vorm een suffixpronomen eerste persoon enkelvoud heeft en dit niet correct lijkt te zijn binnen het geheel van het vers.

1074 Ik geef de voorkeur aan de *qrē*-vorm אָכֻלִתְּ boven de *ktiv*-vorm אָכַלְתִּי, aangezien de *ktiv*-vorm een *qal qatal* eerste persoon weergeeft, terwijl een tweede persoon vrouwelijk enkelvoud, zoals in de *qrē*-vorm, bedoeld is.

14a וַיֵּצֵא לָךְ שֵׁם בַּגּוֹיִם בְּיָפְיֵךְ
En er ging uit van jou een roep onder de volkeren vanwege jouw schoonheid
14b כִּי כָלִיל הוּא בַּהֲדָרִי
want die was volmaakt vanwege de sieraden
14c אֲשֶׁר־שַׂמְתִּי עָלַיִךְ
die ik legde op jou
14d נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה
uitspraak van de Heer God.
15a וַתִּבְטְחִי בְיָפְיֵךְ
Jij hebt vertrouwd op jouw schoonheid
15b וַתִּזְנִי עַל־שְׁמֵךְ
je hebt gehoereerd op jouw naam
15c וַתִּשְׁפְּכִי אֶת־תַּזְנוּתַיִךְ עַל־כָּל־עוֹבֵר
en je hebt jouw ontucht uitgestort over elke voorbijganger
15d לוֹ־יֶהִי
voor hem zou het zijn.
16a וַתִּקְחִי מִבִּגְדַיִךְ
Jij hebt genomen van jouw kleren
16b וַתַּעֲשִׂי־לָךְ בָּמוֹת טְלֻאוֹת
en jij hebt voor jou hoogteplaatsen gekleurd gemaakt
16c וַתִּזְנִי עֲלֵיהֶם
en je hebt daarop ontucht gepleegd
16d לֹא בָאוּת
dat was nog nooit gekomen
16e וְלֹא יִהְיֶה
en het mag nooit meer gebeuren.
17a וַתִּקְחִי כְּלֵי תִפְאַרְתֵּךְ מִזְּהָבִי וּמִכַּסְפִּי
Jij hebt genomen jouw sieraden van mijn goud en van mijn zilver
17b אֲשֶׁר נָתַתִּי לָךְ
die ik had gegeven aan jou
17c וַתַּעֲשִׂי־לָךְ צַלְמֵי זָכָר
en jij hebt gemaakt voor jou [צַלְמֵי] mannelijk
17d וַתִּזְנִי־בָם
en met hen ontucht gepleegd.
18a וַתִּקְחִי אֶת־בִּגְדֵי רִקְמָתֵךְ
Jij hebt jouw bontgekleurde kleden genomen
18b וַתְּכַסִּים
en je hebt hen bedekt
18c וְשַׁמְנִי וּקְטָרְתִּי נָתַתְּ לִפְנֵיהֶם
en mijn olie en mijn reukwerk heb je voor hun aangezichten gezet.[1075]
19a וְלַחְמִי
En mijn brood

1075 Ik prefereer de *qrē*-vorm נָתַתְּ boven de *ktiv*-vorm נָתַתִּי, aangezien de *ktiv*-vorm een *qal qatal* eerste persoon weergeeft, terwijl een tweede persoon vrouwelijk enkelvoud, zoals in de *qrē*-vorm, bedoeld is.

19b אֲשֶׁר־נָתַתִּי לָךְ
dat ik aan jou gegeven had
19a סֹלֶת וָשֶׁמֶן וּדְבַשׁ הֶאֱכַלְתִּיךְ
fijn meel, olie en honing heb ik jou laten eten
19c וּנְתַתָּיהוּ לִפְנֵיהֶם לְרֵיחַ נִיחֹחַ
jij hebt het gezet voor hun aangezichten tot een lieflijke reuk
19d וַיְהִי
en zo is het gebeurd
19e נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה
uitspraak van de Heer God.

Ezechiël 23:1-20

1a וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי
En het woord van de Heer kwam tot mij
1b לֵאמֹר
:
2a בֶּן־אָדָם
Mensenkind,
2b שְׁתַּיִם נָשִׁים בְּנוֹת אֵם־אַחַת הָיוּ
er waren twee vrouwen, dochters van één moeder
3a וַתִּזְנֶינָה בְּמִצְרַיִם
Ze pleegden ontucht in Egypte
3b בִּנְעוּרֵיהֶן זָנוּ
in hun jeugd pleegden ze ontucht
3c שָׁמָּה מֹעֲכוּ שְׁדֵיהֶן
daar werden hun borsten betast
3d וְשָׁם עִשּׂוּ דַּדֵּי בְּתוּלֵיהֶן
en daar knepen ze in hun maagdelijke tepels.
4a וּשְׁמוֹתָן אָהֳלָה הַגְּדוֹלָה
Hun namen waren Ohola, de oudste
4b וְאָהֳלִיבָה אֲחוֹתָהּ
en Oholiba haar zuster
4c וַתְּהִיֶנָה לִי
ze werden van mij
4d וַתֵּלַדְנָה בָנִים וּבָנוֹת
en ze baarden zonen en dochters
4e וּשְׁמוֹתָן
en hun namen,
4f שֹׁמְרוֹן אָהֳלָה
Samaria is Ohola
4g וִירוּשָׁלִַם אָהֳלִיבָה
en Jeruzalem is Oholiba.
5a וַתִּזֶן אָהֳלָה תַּחְתָּי
En Ohola pleegde ontucht onder mij
5b וַתַּעְגַּב עַל־מְאַהֲבֶיהָ אֶל־אַשּׁוּר קְרוֹבִים
zij verlangde naar haar minnaars naar Assur, strijders
6a לְבֻשֵׁי תְכֵלֶת פַּחוֹת וּסְגָנִים בַּחוּרֵי חֶמֶד כֻּלָּם פָּרָשִׁים
gekleed in violet, landvoogden en stadhouders, begeerlijke
jongemannen allen van hen, ruiters
6b רֹכְבֵי סוּסִים
rijdend op paarden.
7a וַתִּתֵּן תַּזְנוּתֶיהָ עֲלֵיהֶם מִבְחַר בְּנֵי־אַשּׁוּר כֻּלָּם וּבְכָל
En ze bedreef haar ontucht met allen, de keur van de zonen van Assur
allen van hen en allen
7b אֲשֶׁר־עָגְבָה
naar wie zij verlangde

7c בְּכָל־גִּלּוּלֵיהֶם נִטְמָאָה
met al hun afgoden verontreinigde ze zich.

8a וְאֶת־תַּזְנוּתֶיהָ מִמִּצְרַיִם לֹא עָזָבָה
En haar ontucht uit Egypte verliet ze niet

8b כִּי אוֹתָהּ שָׁכְבוּ בִּנְעוּרֶיהָ
want zij lagen met haar neer in haar jeugd

8c וְהֵמָּה עִשּׁוּ דַדֵּי בְתוּלֶיהָ
en zij knepen in haar maagdelijke tepels

8d וַיִּשְׁפְּכוּ תַזְנוּתָם עָלֶיהָ
en zij goten hun ontucht over haar uit.

9a לָכֵן נְתַתִּיהָ בְּיַד־מְאַהֲבֶיהָ בְּיַד בְּנֵי אַשּׁוּר
En dus heb ik haar gegeven in de hand van haar minnaars, in de hand van de zonen van Assur

9b אֲשֶׁר עָגְבָה עֲלֵיהֶם
naar wie zij verlangd had.

10a הֵמָּה גִּלּוּ עֶרְוָתָהּ
Dezen hebben haar schaamte ontbloot

10b בָּנֶיהָ וּבְנוֹתֶיהָ לָקָחוּ
haar zonen en haar dochters genomen

10c וְאוֹתָהּ בַּחֶרֶב הָרָגוּ
en haar met het zwaard gedood

10d וַתְּהִי־שֵׁם לַנָּשִׁים
en ze werd een naam onder de vrouwen

10e וּשְׁפוּטִים עָשׂוּ בָהּ
en de gerichten werden gedaan aan haar.

11a וַתֵּרֶא אֲחוֹתָהּ אָהֳלִיבָה
En haar zuster Oholiba zag

11b וּתַשְׁחֵת עַגְבָתָהּ מִמֶּנָּה
en haar wellust werd sterker dan haar

11c וְאֶת־תַּזְנוּתֶיהָ מִזְּנוּנֵי אֲחוֹתָהּ
en haar ontucht meer dan de ontucht van haar zuster.

12a אֶל־בְּנֵי אַשּׁוּר עָגְבָה פַּחוֹת וּסְגָנִים קְרֹבִים לְבֻשֵׁי מִכְלוֹל פָּרָשִׁים
Naar de zonen van Assur verlangde zij: landvoogden en overheden nabij, sierlijk gekleed, ruiters

12b רֹכְבֵי סוּסִים בַּחוּרֵי חֶמֶד כֻּלָּם
rijdend op paarden, jonge mannen allen van hen begeerlijk.

13a וָאֶרְאֶה
En ik zag

13b כִּי נִטְמָאָה דֶּרֶךְ אֶחָד לִשְׁתֵּיהֶן
dat ze zich verontreinigde

13c דֶּרֶךְ אֶחָד לִשְׁתֵּיהֶן
een weg voor beiden.

14a וַתֹּסֶף אֶל־תַּזְנוּתֶיהָ
En zij beging wederom ontucht

14b וַתֵּרֶא אַנְשֵׁי
en zij zag mannen

14c מְחֻקָּה עַל־הַקִּיר
getekend op de muur
14b צַלְמֵי כַשְׂדִּיִּים
[צַלְמֵי] van Chaldeeën[1076]
14d חֲקֻקִים בַּשָּׁשֵׁר
getekend met rood
15a חֲגוֹרֵי אֵזוֹר בְּמָתְנֵיהֶם סרוּחֵי טְבוּלִים בְּרָאשֵׁיהֶם מַרְאֵה שָׁלִשִׁים
omgord met een gordel om hun heupen met overhangende tulbanden op hun hoofden, de verschijning van officieren,
15b כֻּלָּם דְּמוּת בְּנֵי־בָבֶל כַּשְׂדִּים אֶרֶץ מוֹלַדְתָּם
allen van hen [דְּמוּת] van zonen van Babel van de Chaldeeën, hun geboorteland.
16a וַתַּעְגַּב עֲלֵיהֶם לְמַרְאֵה עֵינֶיהָ ogen[1077]
En zij verlangde naar hen naar de verschijning in haar ogen
16b וַתִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֲלֵיהֶם כַּשְׂדִּימָה
en ze zond een bode naar hen naar Chaldea.
17a וַיָּבֹאוּ אֵלֶיהָ בְּנֵי־בָבֶל
En er kwamen naar haar zonen van Babel voor het liefdesbed
17b וַיְטַמְּאוּ אוֹתָהּ בְּתַזְנוּתָם
en zij verontreinigden haar met hun ontucht
17c וַתִּטְמָא־בָם
en zij werd onteerd door hen
17d וַתֵּקַע נַפְשָׁהּ מֵהֶם
en zij haalde haar ziel van hen weg.
18a וַתְּגַל תַּזְנוּתֶיהָ
En zij onthulde haar ontucht
18b וַתְּגַל אֶת־עֶרְוָתָהּ
En zij onthulde haar naaktheid
18c וַתֵּקַע נַפְשִׁי מֵעָלֶיהָ
en mijn ziel verwijderde zich van haar
18d כַּאֲשֶׁר נָקְעָה נַפְשִׁי מֵעַל אֲחוֹתָהּ
zoals mijn ziel zich van haar zuster had afgewend.
19a וַתַּרְבֶּה אֶת־תַּזְנוּתֶיהָ
En zij vermeerderde haar ontucht
19b לִזְכֹּר אֶת־יְמֵי נְעוּרֶיהָ
om te herinneren de dagen van haar jeugd
19c אֲשֶׁר זָנְתָה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם
toen zij ontucht pleegde in het land Egypte.
20a וַתַּעְגֹּבָה עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם
En zij verlangde naar haar minnaars
20b אֲשֶׁר בְּשַׂר־חֲמוֹרִים בְּשָׂרָם

1076 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing כַּשְׂדִּים boven de gegeven vorm כַשְׂדִּיִּים. Aangezien de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

1077 De Masoreten geven de *qrē*-vorm וַתַּעְגֹּבָה, waarbij sprake is van een paragogische hē, in plaats van de *ktiv*-vorm וַתַּעְגַּב waarin deze paragogische hē ontbreekt. Aangezien onduidelijk is wat de functie van deze hē is en het de betekenis van het woord niet verandert, volg ik de *ktiv*-vorm.

└ wiens vlees is zoals het vlees van ezels
20c וְזִרְמַ֥ת סוּסִ֖ים זִרְמָתָֽם
└ en hun zaad is zoals het zaad van paarden.

Amos 5:21-27

21a שָׂנֵאתִי
Ik ben gaan haten
21b מָאַסְתִּי חַגֵּיכֶם
ik verwerp jullie feesten
21c וְלֹא אָרִיחַ בְּעַצְּרֹתֵיכֶם
en ik kan niet luchten jullie samenkomsten.
22a כִּי
Want[1078]
22b אִם־תַּעֲלוּ־לִי עֹלוֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם
als jullie doen opgaan naar mij de brandoffers en jullie gaven
22c לֹא אֶרְצֶה
ben ik niet vergenoegd
22d וְשֶׁלֶם מְרִיאֵיכֶם לֹא אַבִּיט
en het vredesoffer van jullie vette dieren wil ik niet zien
23a מֵעָלַי הֲמוֹן שִׁרֶיךָ
doe weg van mij het geluid van jouw liederen
23b זִמְרַת נְבָלֶיךָ לֹא אֶשְׁמָע
het getokkel van jouw harpen wil ik niet horen.
24a וְיִגַּל כַּמַּיִם מִשְׁפָּט
En laat het oordeel zoals water golven
24b וּצְדָקָה כְּנַחַל אֵיתָן
en gerechtigheid zoals een altijd stromende beek.
25a הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׁתֶּם־לִי בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה
Hebben jullie slachtoffers en spijsoffers gebracht naar mij in de woestijn veertig jaar
25b בֵּית יִשְׂרָאֵל
huis van Israël?
26a וּנְשָׂאתֶם אֶת סִכּוּת מַלְכְּכֶם וְאֶת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם
En jullie zullen Sikkut jullie koning en Kewan [צַלְמֵיכֶם] de ster van jullie goden dragen
26b אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם.
die jullie maakten voor jullie zelf.
27a וְהִגְלֵיתִי אֶתְכֶם מֵהָלְאָה לְדַמָּשֶׂק
En ik zal júllie in ballingschap leiden verder dan Damascus
27b אָמַר יְהוָה
zegt de Heer
27c אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ
God der Heerscharen is zijn naam.

1078 כִּי wordt hier als eigen clause-atom beschouwd, omdat het zoveel betrekking heeft op vers 22c als op vers 22d.

Psalm 39:2-7

2a אָמַרְתִּי
Ik zei:
2b אֶשְׁמְרָה דְרָכַי
Ik zal mijn wegen bewaren
2c מֵחֲטֹוא בִלְשֹׁונִי
opdat ik niet zondig met mijn tong
2d אֶשְׁמְרָה לְפִי מַחְסֹום
ik zal mijn mond bewaren met een muilkorf
2e בְּעֹד רָשָׁע לְנֶגְדִּי
zolang de goddeloze tegenover mij is.
3a נֶאֱלַמְתִּי דּומִיָּה
Ik was verstomd, stilte
3b הֶחֱשֵׁיתִי מִטֹּוב
ik was stil over het goede
3c וּכְאֵבִי נֶעְכָּר
en mijn pijn werd in beweging gebracht.
4a חַם־לִבִּי בְּקִרְבִּי
Mijn hart was warm in mijn binnenste
4b בַּהֲגִיגִי תִּבְעַר־אֵשׁ
bij mijn gepeins brandde vuur
4c דִּבַּרְתִּי בִּלְשֹׁונִי
ik sprak met mijn tong:
5a הוֹדִיעֵנִי
Maak bekend
5b יְהוָה
Heer,
5a קִצִּי
mijn einde
5c וּמִדַּת יָמַי מַה־הִיא
en wat de maat van mijn dagen is
5d אֵדְעָה מֶה־חָדֵל אָנִי
dat ik weet hoe vergankelijk ik ben.
6a הִנֵּה טְפָחוֹת נָתַתָּה יָמַי
En ja, een handbreedte heb jij mijn dagen gesteld
6b וְחֶלְדִּי כְאַיִן נֶגְדֶּךָ
en mijn levensduur is niets tegenover jou.
6c אַךְ כָּל־הֶבֶל כָּל־אָדָם נִצָּב סֶלָה
Ja, iedere adem, ieder mens is staande.
7a אַךְ־בְּצֶלֶם יִתְהַלֵּךְ־אִישׁ
[אַךְ־בְּצֶלֶם] gaat de mens
7b waarlijk, als een adem ruizen zij
אַךְ־הֶבֶל יֶהֱמָיּוּן
7c יִצְבֹּר
hij brengt bijeen

7d וְלֹא־יֵדֵ֣ע
en hij weet niet
7e מִי־אֹסְפֵ֖ם
wie het oogsten zal.

Psalm 73:13-20

13a אַךְ־רֵיק זִכִּיתִי לְבָבִי
Ja, tevergeefs hield ik rein mijn hart
13b וָאֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי
en waste in onschuld mijn handen.
14a וָאֱהִי נָגוּעַ כָּל־הַיּוֹם
En ik werd geraakt elke dag
14b וְתוֹכַחְתִּי לַבְּקָרִים
en mijn bestraffing was er in de morgen.[1079]
15a אִם־אָמַרְתִּי
Indien ik zei:
15b אֲסַפְּרָה כְּמוֹ
Ik zal aldus spreken
15c הִנֵּה דּוֹר בָּנֶיךָ בָּגָדְתִּי
en ja, ik was trouweloos aan het geslacht van jouw kinderen.
16a וָאֲחַשְּׁבָה
Maar ik neem mij voor om te bedenken
16b לָדַעַת זֹאת
om dit te begrijpen
16c עָמָל הִוא בְּעֵינָי
een kwelling is het in mijn ogen[1080]
17a עַד־אָבוֹא אֶל־מִקְדְּשֵׁי־אֵל
tot ik kom naar Gods heiligdom
17b אָבִינָה לְאַחֲרִיתָם
laat ik hun einde bemerken.
18a אַךְ בַּחֲלָקוֹת תָּשִׁית לָמוֹ
Ja, op glibberige plaatsen stel jij hen
18b הִפַּלְתָּם לְמַשּׁוּאוֹת
nadat jij hen hebt laten vallen in misleiding.
19a אֵיךְ הָיוּ לְשַׁמָּה כְּרֶגַע
Hoe werden zij ontzetting in een moment
19b סָפוּ
kwamen tot hun einde
19c תַּמּוּ מִן־בַּלָּהוֹת
vergingen door verschrikkingen.
20a כַּחֲלוֹם מֵהָקִיץ
Zoals een droom na het ontwaken
20b אֲדֹנָי

1079 Volgens Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 722 [§123c] wordt hier לַבְּקָרִים, de meervoudsvorm van בֹּקֶר, gebruikt om aan te geven dat het gaat om iedere morgen. Joüon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 509 [§137i] stellen dat het lidwoord aangeeft dat het om elke morgen gaat.

1080 De Masoreten geven aan dat de *ktiv*-vorm הִיא gelezen dient te worden als הֻוא. Ik volg de lezing van de Masoreten, omdat deze grammaticaal gezien beter in de tekst past: het zelfstandig persoonlijk voornaamwoord dient te verwijzen naar het zelfstandig naamwoord עָמָל dat mannelijk is. Anders, zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 81 [§32l].

│ │ │ │ │ Heer,
│ │ │ │ │ ┌ **20c** בָּעֵיר
│ │ │ │ │ │ bij het ontwaken[1081]
│ │ │ │ │ │ **20d** צַלְמָם תִּבְזֶה
└ └ └ └ └ └ **[**צַלְמָם**]** zal jij verachten.

1081 בָּעֵיר is een *hif'il infinitivus constructus* van het werkwoord עור, voorafgegaan door het voorzetsel בְּ. De ה is geassimileerd. Zie: L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 802. Zie ook: Hans Bauer, Pontus Leander, Paul Kahle, *Historische Grammatik des Hebräishcen Sprache des Alten Testamentes* (Olms Paperbacks 19; Hildesheim: Olms, 1965), 228 [§25.]

24a כָּל־קֳבֵל דְּנָה דָּנִיֵּאל עַל־אַרְיוֹךְ
Vanwege dit ging Daniël naar Arjok
24b דִּי מִנִּי מַלְכָּא
die de koning had aangesteld
24c לְהוֹבָדָה לְחַכִּימֵי בָבֶל
om te doden de wijzen van Babel
24d אֱזַל
hij ging
24e וְכֵן אֲמַר־לֵהּ
en zo zei hij tot hem:
24f לְחַכִּימֵי בָבֶל אַל־תְּהוֹבֵד
Dood de wijzen van Babel niet
24g הַעֲלֵנִי קֳדָם מַלְכָּא
breng mij voor de koning
24h וּפִשְׁרָא לְמַלְכָּא אֲחַוֵּא
en uitleg zal ik aan de koning te kennen geven.
25a אֱדַיִן אַרְיוֹךְ בְּהִתְבְּהָלָה הַנְעֵל לְדָנִיֵּאל קֳדָם מַלְכָּא
Toen bracht Arjok gehaast Daniël voor de koning
25b וְכֵן אמַר־לֵהּ
en zo zei hij tot hem:
25c דִּי־הַשְׁכַּחַת גְּבַר מִן־בְּנֵי דִּי יְהוּד
Ik heb gevonden een man uit de zonen van de ballingen van Juda
25d דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדַע
die uitleg aan de koning zal geven.
26a עָנֵה מַלְכָּא
De koning antwoordde
26b וְאָמַר לְדָנִיֵּאל
en zei tot Daniël
26c דִּי שְׁמֵהּ בֵּלְטְשַׁאצַּר
wiens naam Beltesassar was:
26d הַאִיתַיִךְ כָּהֵל
Ben jij in staat[1082]
26e לְהוֹדָעֲתָנִי חֶלְמָא
om bekend te maken de droom
26f דִּי־חֲזֵית
die ik zag
26e וּפִשְׁרֵהּ
zijn uitleg?
27a עָנֵה דָנִיֵּאל קֳדָם מַלְכָּא
Daniël antwoordde voor de koning
27b וְאָמַר

1082 De Masoreten lezen hier de *qrē*-vorm הֲאִיתָךְ boven de *ktiv*-vorm הַאִיתַיִךְ. Aangezien de schrijfwijze van het woord geen invloed heeft op de betekenis ervan, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm.

└en hij zei:

27c רָזָה
Het geheim
27d דִּי־מַלְכָּא שָׁאֵל
└waarnaar de koning vragende is
27c לָא חכִימִין אָשְׁפִּין חַרְטֻמִּין גָּזְרִין יָכְלִין
kunnen wijzen, bezweerders, toekomstvoorspellers niet bepalen
27e לְהַחֲוָיָה לְמַלְכָּא
└└om bekend te maken aan de koning.

28a בְּרַם אִיתַי אֱלָהּ בִּשְׁמַיָּא
Maar er is een God in de hemel
28b גָּלֵא רָזִין
└die geheimen openbaart
28c וְהוֹדַע לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר
hij heeft bekend gemaakt aan koning Nebukadnessar
28d מָה דִּי לֶהֱוֵא בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא
└└wat zal zijn het einde van de dagen
28e חֶלְמָךְ וְחֶזְוֵי רֵאשֶׁךָ עַל־מִשְׁכְּבֶךָ דְּנָה הִוא
└└└jouw droom en visioenen van jouw hoofd in jouw bed waren deze:

29a אַנְתָּה
Bij jou[1083]
29b מַלְכָּא
└koning,
29a רַעְיוֹנָךְ עַל־מִשְׁכְּבֶךָ סְלִקוּ
└kwamen in jouw bed jouw gedachten op
29c מָה דִּי לֶהֱוֵא אַחֲרֵי דְנָה
└wat zal zijn na dit;
29d וְגָלֵא רָזַיָּא
hij die de geheimen openbaart
29e הוֹדְעָךְ
heeft aan jou bekend gemaakt
29f מָה־דִּי לֶהֱוֵא
└└└wat zal zijn.

30a Mij nu
וַאֲנָה
30b לָא בְחָכְמָה
niet door de wijsheid
30c דִּי־אִיתַי בִּי מִן־כָּל־חַיָּא
└die is aan mij boven alle levende wezens,
30b רָזָא דְנָה גֵּלֵי לִי
└└is dit geheim geopenbaard aan mij
30d לְהֵן

1083 De Masoreten preferen de lezing אֲנַתְּ boven אַנְתָּה. Aangezien de schrijfwijze van het woord geen invloed heeft op de betekenis ervan, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm.

maar opdat[1084]

30e עַל־דִּבְרַת דִּי פִשְׁרָא לְמַלְכָּא יְהוֹדְעוּן

men de uitleg aan de koning bekend zou maken

30f וְרַעְיוֹנֵי לִבְבָךְ תִּנְדָּע

en je de gedachten van jouw hart zou kennen.

31a אַנְתָּה

Jij[1085]

31b מַלְכָּא

koning

31c חָזֵה הֲוַיְתָ

was aan het zien

31d וַאֲלוּ צֶלֶם חַד שַׁגִּיא

en jawel, er was een groot [צֶלֶם]

31e צַלְמָא דְּכֵן רַב וְזִיוֵהּ יַתִּיר

dit [צַלְמָא] was hoog en de glans was uitzonderlijk

31f קָאֵם לְקָבְלָךְ

het rees op voor jou

31g וְרֵוֵהּ דְּחִיל

en zijn aanblik was afschrikwekkend.

32a הֵוא צַלְמָא רֵאשֵׁהּ דִּי־דְהַב טָב

Het hoofd van [צַלְמָא] was van goed goud

32b חֲדֹוהִי וּדְרָעוֹהִי דִּי כְסֶף

zijn borst en armen van zilver

32c מְעֹוהִי וְיַרְכָתֵהּ דִּי נְחֹשׁ

zijn buik en lendenen van koper

33a שָׁקֹוהִי דִּי פַרְזֶל

zijn benen van ijzer

33b רַגְלֹוהִי מִנְּהֵין דִּי פַרְזֶל וּמִנְּהֵין דִּי חֲסַף

zijn voeten van ijzer en van leem.[1086]

34a חָזֵה הֲוַיְתָ

Jij bleef toekijken

34b עַד דִּי הִתְגְּזֶרֶת אֶבֶן דִּי־לָא בִידַיִן

tot er een steen werd afgehakt niet door handen

34c וּמְחָת לְצַלְמָא עַל־רַגְלֹוהִי דִּי פַרְזְלָא וְחַסְפָּא

die neerstortte [לְצַלְמָא] op zijn voeten van ijzer en leem

34d וְהַדֶּקֶת הִמּוֹן

en hen in stukken brak.

35a בֵּאדַיִן דֶּקוּ כַחֲדָה פַרְזְלָא חַסְפָּא נְחָשָׁא כַּסְפָּא וְדַהֲבָא

Toen werden verbrijzeld het ijzer, de leem, het koper, het zilver en het goud

---

1084 לָהֵן is hier als eigen clause-atom afgescheiden, omdat het zowel gelezen dient te worden bij clause 30e als bij clause 30f.

1085 Evenals in vers 29a, prefereer ik de *ktiv*-vorm אַנְתָּה boven de *qrē*-vorm אֲנָתְּ.

1086 In dit vers geven de Masoreten tweemaal aan dat het voorzetsel מִנְּהוֹן, dat een suffix pronomen drie mannelijk meervoud heeft, gelezen moet worden als מִנְּהֵין, dat een suffix pronomen drie vrouwelijk meervoud heeft. Ik volg de Masoreten, aangezien het zelfstandig naamwoord רַגְלֹוהִי dat aan het voorzetsel voorafgaat, een vrouwelijk meervoud is.

35b וַהֲוֹוֹ כְּעֻוּר מִן־אִדְּרֵי־קַיִט
en het was zoals kaf uit een zomerdorsvloer
35c וּנְשָׁא הִמּוֹן רוּחָא
en wind droeg ze weg
35d וְכָל־אֲתַר לָא־הִשְׁתְּכַח לְהֹוֹן
en geen spoor werd er gevonden van hen
35e וְאַבְנָא דִּי־מְחָת לְצַלְמָא
en de steen die neergestort was [לְצַלְמָא]
35f הֲוָת לְטוּר רַב
werd tot een grote berg
35g וּמְלָת כָּל־אַרְעָא
die de gehele aarde bedekte.

1a נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא עֲבַד צֶלֶם דְּי־דְהַב
Koning Nebukadnessar maakte een [צֶלֶם] van goud
1b רוּמֵהּ אַמִּין שִׁתִּין
zijn hoogte was zestig el
1c פְּתָיֵהּ אַמִּין שֵׁת
en zijn breedte zes el
1d אֲקִימֵהּ בְּבִקְעַת דּוּרָא בִּמְדִינַת בָּבֶל
hij richtte het op in de vlakte Dura, in de provincie Babel.
2a וּנְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא שְׁלַח
En koning Nebukadnessar zond
2b לִמְכְנַשׁ לַאֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא אֲדַרְגָּזְרַיָּא גְּדִבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא תִּפְתָּיֵא וְכֹל שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא
om te verzamelen de satrapen, de prefecten, de gouverneurs, de raadsmannen, de schatmeesters, de rechters, de magistraten en alle bestuurders van de provincie
2c לְמֵתֵא לַחֲנֻכַּת צַלְמָא
om te komen voor de inwijding van [צַלְמָא]
2d דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא
dat koning Nebukadnessar had opgericht.
3a בֵּאדַיִן מְתְכַּנְּשִׁין אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָא אֲדַרְגָּזְרַיָּא גְּדִבְרַיָּא דְּתָבְרַיָּא תִּפְתָּיֵא וְכֹל שִׁלְטֹנֵי מְדִינָתָא לַחֲנֻכַּת צַלְמָא
Toen verzamelden zich de satrapen, de prefecten, de gouverneurs, de raadsmannen, de schatmeesters, de rechters, de magistraten en alle bestuurders van de provincie voor de inwijding van [צַלְמָא]
3b דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא
dat koning Nebukadnessar had opgericht
3c וְקָאֲמִין לְקֳבֵל צַלְמָא
en zij waren staande voor [צַלְמָא][1087]
3d דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר
dat Nebukadnessar had opgericht.
4a כָּרוֹזָא קָרֵא בְּחֵיל
En een heraut riep met kracht:
4b לְכֹון אָמְרִין
Aan jullie wordt bevolen,
4c עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָׁנַיָּא
volken, naties en talen:
5a בְּעִדָּנָא
Op de tijd
5b דִּי־תִשְׁמְעוּן קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קִיתָרוֹס סַבְּכָא פְּסַנְתֵּרִין סוּמְפֹּנְיָה וְכֹל זְנֵי זְמָרָא
dat jullie zullen horen het geluid van hoorn, fluit, citer, luit, harp, doedelzak en alle soorten van muziek[1088]

1087 De Masoreten geven aan dat het participium וְקָאֲמִין gelezen moet worden als וְקָיְמִין. Omdat de schrijfwijze niet van invloed is op betekenis van het woord, volg ik de *ktiv*-vorm.
1088 De Masoreten prefereren de vorm קַתְרוֹס boven de vorm קִיתָרוֹס. Daar de schrijfwijze niet van invloed

5a תִּפְּלוּן
zullen jullie neervallen
5c וְתִסְגְּדוּן לְצֶלֶם דַּהֲבָא
en zullen jullie aanbidden [לְצֶלֶם] van goud
5d דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא
dat koning Nebukadnessar heeft opgericht.
6a וּמַן־דִּי־לָא יִפֵּל
En wie niet zal neervallen
6b וְיִסְגֵּד
en aanbidt
6c בַּהּ־שַׁעֲתָא יִתְרְמֵא לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא
zal ogenblikkelijk geworpen worden in het midden van de brandende vuuroven.
7a כָּל־קֳבֵל דְּנָה בַּהּ־זִמְנָא
En daarom op die tijd
7b כְּדִי שָׁמְעִין כָּל־עַמְמַיָּא קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קִיתָרוֹס שַׁבְּכָא פְּסַנְטֵרִין וְכֹל זְנֵי זְמָרָא
toen alle volkeren hoorden het geluid van hoorn, fluit, citer, luit, harp, doedelzak en alle soorten van muziek[1089]
7a נָפְלִין כָּל־עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָׁנַיָּא
vielen neer alle volken, naties en talen
7c סָגְדִין לְצֶלֶם דַּהֲבָא
en aanbaden [לְצֶלֶם] van goud
7d דִּי הֲקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא
dat koning Nebukadnessar opgericht had.
8a כָּל־קֳבֵל דְּנָה בַּהּ־זִמְנָא קְרִבוּ גֻּבְרִין כַּשְׂדָּאִין
En op die tijd naderden Chaldeeuwse mannen
8b וַאֲכָלוּ קַרְצֵיהוֹן דִּי יְהוּדָיֵא
en ze lasterden de joden.
9a עֲנוֹ
Zij antwoordden
9b וְאָמְרִין לִנְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא
en zeiden tot koning Nebukadnessar:
9c מַלְכָּא
Koning,
9d לְעָלְמִין חֱיִי
leef in eeuwigheid.
10a אַנְתָּה
Jij,[1090]
10b מַלְכָּא
koning,
10a שָׂמְתָּ טְעֵם
maakte het bevel

---

is op de betekenis van het woord, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm.

1089 Evenals in vers 5b, volg ik de *ktiv*-vorm קִיתָרוֹס in plaats van de *qrē*-vorm קִתְרוֹס.

1090 Evenals in Dan. 2:29a; 31a, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm אַנְתָּה boven de *qrē*-vorm אַנְתְּ.

10c dat iedereen
דִּי כָל־אֱנָשׁ
10d דִּי־יִשְׁמַע קָל קַרְנָא מַשְׁרֹקִיתָא קִיתָרֹס שַׂבְּכָא פְּסַנְתֵּרִין וְכֹל
זְנֵי זְמָרָא
die het geluid hoort van hoorn, fluit, citer, luit, harp, doedelzak en
alle soorten van muziek[1091]
10c יִפֹּל
zou neervallen
10e וְיִסְגֻּד לְצֶלֶם דַּהֲבָא
en zou aanbidden [לְצֶלֶם] van goud.
11a וּמַן־דִּי־לָא יִפֹּל
En dat ieder die niet zou neervallen
11b וְיִסְגֻּד
en zou aanbidden
11c יִתְרְמֵא לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקֵדְתָּא
geworpen zou worden in het midden van de brandende vuuroven.
12a אִיתַּי גֻּבְרִין יְהוּדָאִין
Er zijn Judese mannen
12b דִּי־מַנֵּיתָ יָתְהוֹן עַל־עֲבִידַת מְדִינַת בָּבֶל שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ
die jij hebt aangesteld over het bestuur van de provincie Babel, Sadrach,
Mesach en Abednego
12c גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ לָא־שָׂמוּ עֲלַיִךְ
deze mannen stoorden zich niet aan jouw,[1092]
12d מַלְכָּא
o koning,
12c טְעֵם
bevel
12e לֵאלָהַיִךְ לָא פָלְחִין
jouw goden vereren ze niet[1093]
12f וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא
[וּלְצֶלֶם] van goud
12g דִּי הֲקִימְתָּ
dat jij hebt opgericht
12f לָא סָגְדִין
aanbidden zij niet.
13a בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר בְּרֻגְז וַחֲמָה אֲמַר
Daarop zei Nebukadnessar in toorn en grimmigheid
13b לְהַיְתָיָה לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ
om te brengen Sadrach, Mesach en Abednego
13c בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ הֵיתָיוּ קֳדָם מַלְכָּא
en toen werden deze mannen voor de koning gebracht.

1091 Evenals in de verzen 5b; 7b, volg ik de *ktiv*-vorm קִיתָרֹס in plaats van de *qrē*-vorm קִתְרֹס.
1092 In dit vers geven de Masoreten een *qrē*-vorm aan voor het voorzetsel עֲלַיִךְ, dat zij lezen als עֲלָךְ. Aangezien de schrijfwijze de betekenis het woord niet verandert, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm.
1093 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing לֵאלָהֲךְ boven de gegeven vorm לֵאלָהַיִךְ. Aangezien de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

14a עָנֵה נְבֻכַדְנֶצַּר
Nebukadnessar antwoordde
14b וְאָמַר לְהוֹן
en hij zei tot hen:
14c הַצְדָּא
Is het bewust
14d שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ
Sadrach, Mesach en Abednego,
14e לֵאלָהַי לָא אִיתֵיכוֹן פָּלְחִין
dat jullie mijn goden niet vereren
14f וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא
[וּלְצֶלֶם] van goud
14g דִּי הֲקִימֶת
dat ik heb opgericht
14f לָא סָגְדִין
niet aanbidden?
15a כְּעַן הֶן אִיתֵיכוֹן עֲתִידִין
Welnu, indien jullie gereed zijn
15b דִּי בְעִדָּנָא
op de tijd
15c דִּי־תִשְׁמְעוּן קָל קַרְנָא מַשְׁרוֹקִיתָא קִיתָרוֹס שַׂבְּכָא פְּסַנְתֵּרִין
וְסוּמְפֹּנְיָה וְכֹל זְנֵי זְמָרָא
dat jullie zullen horen het geluid van hoorn, fluit, citer, luit,
harp, doedelzak en alle soorten van muziek[1094]
15b תִּפְּלוּן
neer te vallen
15d וְתִסְגְּדוּן לְצַלְמָא
en te aanbidden [לְצַלְמָא]
15e דִּי־עֲבַדֵת
dat ik gemaakt heb
15f וְהֵן לָא תִסְגְּדוּן
en indien jullie niet aanbidden
15g בַּהּ־שַׁעֲתָה תִתְרְמוֹן לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקִדְתָּא
zullen jullie ogenblikkelijk geworpen worden in het midden van de
brandende vuuroven
15h en wie is de God
וּמַן־הוּא אֱלָהּ
15i דִּי יְשֵׁיזְבִנְכוֹן מִן־יְדֵי
die jullie zal bevrijden uit mijn hand?
16a עֲנוֹ שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ
En Sadrach, Mesach en Abednego antwoordden
16b וְאָמְרִין לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר
en zij zeiden tot koning Nebukadnessar:[1095]

1094 Evenals in de verzen 5b; 7b; 10d, volg ik de *ktiv*-vorm קִיתָרוֹס in plaats van de *qrē*-vorm קִתְרוֹס.
1095 Het is de vraag of het laatste woord van deze clause, נְבוּכַדְנֶצַּר, *Nebukadnessar*, een vocatief is en dus

16c לָא־חַשְׁחִין אֲנַחְנָה
Wij achten het niet nodig
16d עַל־דְּנָה פִּתְגָם לַהֲתָבוּתָךְ
om deze vraag te beantwoorden aan jou.
17a הָן אִיתַי אֱלָהֲנָא
Indien onze God
17b דִּי־אַנַחְנָא פָלְחִין
die wíj vereren
17a יָכֵל
in staat is
17c לְשֵׁיזָבוּתָנָא מִן־אַתּוּן נוּרָא יָקֵדְתָּא
om ons te bevrijden uit de brandende vuuroven
17d וּמִן־יְדָךְ
dan zal hij uit jouw hand
17e מַלְכָּא
o koning,
17d יְשֵׁיזֵב
ons bevrijden.
18a וְהָן לָא
En indien niet[1096]
18b יְדִיעַ לְהֱוֵא־לָךְ
het is jou bekend
18c מַלְכָּא
o koning,
18d דִּי לֵאלָהָיִךְ לָא־ אִיתַיְנָא פָלְחִין
dat wij jouw goden niet vereren[1097]
18e וּלְצֶלֶם דַּהֲבָא
[וּלְצֶלֶם] van goud
18f דִּי הֲקֵימְתָּ
dat jij hebt opgericht
18e לָא נִסְגֻּד
niet zullen aanbidden.
19a בֵּאדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר הִתְמְלִי חֵמָא
Daarop werd Nebukadnessar vervuld met woede
19b וּצְלֶם אַנְפּוֹהִי אֶשְׁתַּנִּי עַל־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגוֹ
en veranderde [וּצְלֶם] van zijn gezicht tegenover Sadrach, Mesach en

---

een eigen clause vormt, of verbonden dient te worden aan het voorafgaande woord לְמַלְכָּא, *koning*. Dat נְבוּכַדְנֶצַּר een vocatief is, wordt niet ondersteund door het gebruik elders in de tekst: als vocatief zou het alleen hier voorkomen, in tegenstelling tot de vocatief מַלְכָּא die vaker gebruikt wordt. Anderzijds staat de atnach onder לְמַלְכָּא en dat zou er op duiden dat נְבוּכַדְנֶצַּר juist een eigen vocatief vormt. Omdat ik een afwijkend vormgegeven vocatief niet aannemelijk vind, lees ik het als לְמַלְכָּא נְבוּכַדְנֶצַּר.

1096 Deze clause kan als eigen clause onderscheiden worden, omdat er sprake is van een ellips. De frase וְהָן לָא, *indien niet*, verwijst terug naar het werkwoord יְשֵׁיזֵב, *zal hij bevrijden*, in clause 17d. “Indien” wil dus zeggen: “indien hij ons niet bevrijdt”. Het werkwoord שׁיזב uit clause 17d wordt derhalve verondersteld.

1097 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing אִיתַיְנָא boven de gegeven vorm אִיתַיְנָא. Aangezien de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, heb ik gekozen voor de *ktiv*-vorm.

└Abednego;[1098]

┌ **19c** עָנֵה
hij antwoordde

19d וְאָמַר
└en hij zei

┌ **19e** לְמֵזֵא לְאַתּוּנָא חַד־שִׁבְעָה עַל
om de oven zevenmaal hoger te stoken

┌ **19f** דִּי חֲזֵה
dan gebruikelijk was

19g לְמֵזְיֵהּ
└om hem te stoken.

┌ **20a** וּלְגַבְרִין גִּבָּרֵי־חַיִל
En tot de sterkste mannen

20b דִּי בְחַיְלֵהּ
└die in zijn leger waren

20a אֲמַר
└zei hij

┌ **20c** לְכַפָּתָה לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ
om vast te binden Sadrach, Mesach en Abednego

20d לְמִרְמֵא לְאַתּוּן נוּרָא יָקֵדְתָּא
└om in de oven van het brandende vuur te gooien.

┌ **21a** בֵּאדַיִן גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ כִּפְתוֹ בְּסַרְבָּלֵיהוֹן וְכַרְבְּלָתְהוֹן וּלְבֻשֵׁיהוֹן
Daarop werden deze mannen gebonden in hun mantels, hun broeken en hun mutsen en hun kleren[1099]

21b וּרְמִיו לְגוֹא־אַתּוּן נוּרָא יָקֵדְתָּא
└en geworpen in het midden van de oven van het brandende vuur.

┌ **22a** כָּל־קֳבֵל דְּנָה מִן־דִּי מִלַּת מַלְכָּא מַחְצְפָה
Omdat het woord van de koning streng was

22b וְאַתּוּנָא אֲזֵהָה יַתִּירָא
└en de oven uitermate warm

┌ **22c** גֻּבְרַיָּא אִלֵּךְ
die mannen

22d דִּי הַסְּקוּ לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ
└die Sadrach, Mesach en Abednego naar boven brachten

22c קַטֵּל הַמּוֹן שְׁבִיבָא דִּי נוּרָא
└doodde de vlam van het vuur.

┌ **23a** וְגֻבְרַיָּא אִלֵּךְ תְּלָתֵיהוֹן שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ נְפָלוּ לְגוֹא־ אַתּוּן־נוּרָא יָקֵדְתָּא מְכַפְּתִין
En deze drie mannen Sadrach, Mesach en Abednego vielen in het midden
└van de oven van het brandende vuur, vastgebonden.

┌ **24a** אֱדַיִן נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא תְּוֵהַ
Toen schrok koning Nebukadnessar

1098 De Masoreten geven de *qrē*-vorm אֶשְׁתַּנִּי in plaats van de *ktiv*-vorm אֶשְׁתַּנּוּ, daar וּצְלֶם, hoewel אַנְפּוֹהִי een meervoud is, een enkelvoud aanduidt. Ik kies evenals de Masoreten voor de *qrē*-vorm.

1099 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing פַּטְשֵׁיהוֹן boven de gegeven vorm פַּטִּישֵׁיהוֹן. Aangezien de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

24b וְקָם בְּהִתְבְּהָלָה
en hij stond haastig op

24c עָנֵה
hij antwoordde

24d וְאָמַר לְהַדָּבְרוֹהִי
en hij zei tot zijn raadsheren:

24e הֲלָא גֶבְרִין תְּלָתָא רְמֵינָא לְגוֹא־נוּרָא מְכַפְּתִין
Hebben wij niet drie mannen geworpen in het midden van het vuur, vastgebonden

24f עָנַיִן
zij antwoordden

24g וְאָמְרִין לְמַלְכָּא
en zeiden tot de koning:

24h יַצִּיבָא
Zeker,

24i מַלְכָּא
koning.

25a עָנֵה
Hij antwoordde

25b וְאָמַר
en hij zei:

25c הָא־אֲנָה חָזֵה גֶבְרִין אַרְבְּעָה
Ja maar, ik zie aldoor vier mannen

25d שְׁרַיִן מַהְלְכִין בְּגוֹא־נוּרָא
vrij rondlopen in het midden van het vuur

25e וַחֲבָל לָא־אִיתַי בְּהוֹן
en geen letsel is aan hen

25f וְרֵוֵה דִּי רְבִיעָיָא דָּמֵה לְבַר־אֱלָהִין
en de verschijning van de vierde lijkt op een godenzoon.[1100]

26a בֵּאדַיִן קְרֵב נְבוּכַדְנֶצַּר לִתְרַע אַתּוּן נוּרָא יָקָדְתָּא
Daarop naderde Nebukadnessar de deur van de oven van het brandende vuur

26b עָנֵה
hij antwoordde

26c וְאָמַר
en hij zei:

26d שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד־נְגוֹ עַבְדָּוֹהִי דִּי־אֱלָהָא עִלָּיָא
Sadrach, Mesach en Abednego, dienaren van de hoogste God,[1101]

26e פֻּקוּ
komt naar buiten

26f וֱאָתוּ
en komt hier!

1100 De Masoreten geven de *qrē*-vorm רֶבִיעָאָה in plaats van de *ktiv*-vorm רְבִיעָיָא. Daar de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, geef ik de voorkeur aan de *ktiv*-vorm.

1101 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing עִלָּאָה boven de gegeven vorm עִלָּיָא. Daar de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

26g בֵּאדַיִן נָפְקִין שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ מִן־גּוֹא נוּרָא
Daarop kwamen Sadrach, Mesach en Abednego uit het midden van het vuur.

27a וּמֶתְכַּנְּשִׁין אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא סִגְנַיָּא וּפַחֲוָתָאֵ וְהַדָּבְרֵי מַלְכָּא
De satrapen, de prefecten en de gouverneurs en de raadsheren van de koning verzamelden zich

27b חָזַיִן לְגֻבְרַיָּא אִלֵּךְ
en ze zagen deze mannen

27c דִּי לָא־שְׁלֵט נוּרָא בִּגְשֶׁמְהוֹן
dat het vuur niet had geheerst over hun lichaam

27d וּשְׂעַר רֵאשְׁהוֹן לָא הִתְחָרַךְ
en het haar van hun hoofd niet verschroeid was

27e וְסַרְבָּלֵיהוֹן לָא שְׁנוּ
en hun mantels niet veranderd waren

27f וְרֵיחַ נוּר לָא עֲדָת בְּהוֹן
en een brandlucht niet om hen heen hing.

28a עָנֵה נְבוּכַדְנֶצַּר
Nebukadnessar antwoordde

28b וְאָמַר
en hij zei:

28c בְּרִיךְ אֱלָהֲהוֹן דִּי־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹ
Gezegend is de God van Sadrach, Mesach en Abednego

28d דִּי־שְׁלַח מַלְאֲכֵהּ
die zijn boodschapper heeft gezonden

28e וְשֵׁיזַב לְעַבְדּוֹהִי
en zijn dienaren heeft bevrijd

28f דִּי הִתְרַחֲצוּ עֲלוֹהִי
die op hem vertrouwd hebben

28g וּמִלַּת מַלְכָּא שַׁנּוּ
en het woord van de koning veranderd hebben

28h וְיַהֲבוּ גֶשְׁמֵיהוֹן
en hun lichamen gegeven hebben[1102]

28i דִּי לָא־יִפְלְחוּן
omdat ze niet willen vereren

28j וְלָא־יִסְגְּדוּן לְכָל־אֱלָהּ לָהֵן לֵאלָהֲהוֹן
en geen andere god willen aanbidden dan hun God.

29a וּמִנִּי שִׂים טְעַם
Daarom wordt door mij het bevel uitgevaardigd

29b דִּי כָל־עַם אֻמָּה וְלִשָּׁן
dat elk volk, natie en tong

29c דִּי־יֵאמַר שֵׁלָה עַל אֱלָהֲהוֹן דִּי־שַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֶד נְגוֹא
die oneerbiedig spreekt over de God van Sadrach, Mesach en Abednego[1103]

1102 De Masoreten geven de *qrē*-vorm גֶּשְׁמְהוֹן in plaats van de *ktiv*-vorm גֶשְׁמֵיהוֹן. Daar de schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

1103 De Masoreten geven de voorkeur aan de lezing שֶׁלוּ boven de gegeven vorm שֵׁלָה. Aangezien de

29b הֲדָמִין יִתְעֲבֵד
in stukken gehouwen zal worden
29d וּבַיְתֵהּ נְוָלִי יִשְׁתַּוֵּא
en zijn huis tot puinhoop gemaakt zal worden
29e כָּל־קֳבַל דִּי לָא אִיתַי אֱלָה אָחֳרָן
omdat er geen andere god is
29f דִּי־יִכֵּל
die in staat is
29g לְהַצָּלָה
om te redden
29h כִּדְנָה
zoals deze.[1104]
30a בֵּאדַיִן מַלְכָּא הַצְלַח לְשַׁדְרַךְ מֵישַׁךְ וַעֲבֵד נְגֹו בִּמְדִינַת בָּבֶל
Daarop maakte de koning Sadrach, Mesach en Abednego voorspoedig in de provincie Babel.

---

schrijfwijze de betekenis van het woord niet beïnvloedt, volg ik de *ktiv*-vorm.

1104 Vers 29h kan beschouwd worden als een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord יכל uit clause 29f dient verondersteld te worden. Daar dit werkwoord in clause 29g wordt toegelicht door de *infinitivus constructus* van het werkwoord נצל, dient ook deze infinitivus verondersteld te worden.

2 Kronieken 23:1-21

1a וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִעִית הִתְחַזֵּק יְהוֹיָדָע
En in het zevende jaar versterkte Jojada zich
1b וַיִּקַּח אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאוֹת לַעֲזַרְיָהוּ בֶן־יְרֹחָם וּלְיִשְׁמָעֵאל בֶּן־יְהוֹחָנָן וְלַעֲזַרְיָהוּ
בֶן־עוֹבֵד וְאֶת־מַעֲשֵׂיָהוּ בֶן־עֲדָיָהוּ וְאֶת־אֱלִישָׁפָט בֶּן־זִכְרִי עִמּוֹ בַּבְּרִית
en hij nam de oversten over honderd: Azarja, de zoon van Jerocham, en Jismaël, de zoon van Jochanan, en Azarja de zoon van Obed, en Maäseja de zoon van Adaja,
en Elisafat, de zoon van Zichri, met hem in een verbond.
2a וַיָּסֹבּוּ בִיהוּדָה
Zij trokken rond in Juda
2b וַיִּקְבְּצוּ אֶת־הַלְוִיִּם מִכָּל־עָרֵי יְהוּדָה וְרָאשֵׁי הָאָבוֹת לְיִשְׂרָאֵל
en zij verzamelden de Levieten uit alle steden van Juda en de familiehoofden van Israël
2c וַיָּבֹאוּ אֶל־יְרוּשָׁלִָם
en zij kwamen naar Jeruzalem.
3a וַיִּכְרֹת כָּל־הַקָּהָל בְּרִית בְּבֵית הָאֱלֹהִים עִם־הַמֶּלֶךְ
En de gehele gemeente sloot een verbond in het huis van de Heer met de koning
3b וַיֹּאמֶר לָהֶם
en hij zei tot hen:
3c הִנֵּה בֶן־הַמֶּלֶךְ יִמְלֹךְ
Wel, de zoon van de koning zal regeren
3d כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה עַל־בְּנֵי דָוִיד
zoals de Heer gesproken heeft over de zonen van David.
4a זֶה הַדָּבָר
Dit is de zaak
4b אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ
die jij zal doen:
4c הַשְּׁלִשִׁית מִכֶּם בָּאֵי הַשַּׁבָּת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם
een derde uit jullie dat aantreedt op de Sabbat, de priesters en de levieten
4d לְשֹׁעֲרֵי הַסִּפִּים
zullen tot portiers van de drempels zijn.
5a וְהַשְּׁלִשִׁית בְּבֵית
Een derde deel zal zijn bij het huis van de koning
5b וְהַשְּׁלִשִׁית בְּשַׁעַר הַיְסוֹד
een derde deel bij de Fundamentpoort
5c וְכָל־הָעָם בְּחַצְרוֹת בֵּית יְהוָה
en het gehele volk in de voorhoven van het huis van de Heer.
6a וְאַל־יָבוֹא בֵית־יְהוָה
En niemand mag ingaan het huis van de Heer
6b כִּי אִם־הַכֹּהֲנִים וְהַמְשָׁרְתִים לַלְוִיִּם
behalve de priesters en de dienstdoende levieten[1105]

1105 Vers 6b kan als een *casus pendens* beschouwd worden: het woord הֵמָּה in vers 6c verwijst terug naar de frase אִם־הַכֹּהֲנִים וְהַמְשָׁרְתִים לַלְוִיִּם in vers 6b.

6c הֵמָּה יָבֹאוּ
zij zullen ingaan
6d כִּי־קֹדֶשׁ הֵמָּה
want zij zijn heilig
6e וְכָל־הָעָם יִשְׁמְרוּ מִשְׁמֶרֶת יְהוָה
maar het gehele volk moet in acht houden het voorschrift van de Heer.
7a וְהִקִּיפוּ הַלְוִיִּם אֶת־הַמֶּלֶךְ סָבִיב אִישׁ וְכֵלָיו בְּיָדוֹ
De levieten zullen de koning rondom omsingelen, ieder met zijn wapens in zijn hand
7b וְהַבָּא אֶל־הַבַּיִת
en degene die het huis ingaat
7c יוּמָת
zal gedood worden.
7d וְהָיוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ
Blijft bij de koning
7e בְּבֹאוֹ
als hij binnen gaat
7f וּבְצֵאתוֹ
en als hij buiten gaat.
8a וַיַּעֲשׂוּ הַלְוִיִּם וְכָל־יְהוּדָה כְּכֹל
De levieten en geheel Juda deden alles
8b אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן
dat Jojada de priester bevolen had
8c וַיִּקְחוּ אִישׁ אֶת־אֲנָשָׁיו
ieder nam zijn mannen mee
8d בָּאֵי הַשַּׁבָּת
die aantreden op de sabbat
8e יוֹצְאֵי הַשַּׁבָּת
met hen die uitgaan op de sabbat
8f כִּי לֹא פָטַר יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶת־הַמַּחְלְקוֹת
want Jojada de priester had de afdelingen geen vrij gegeven.
9a וַיִּתֵּן יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן לְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת אֶת־הַחֲנִיתִים וְאֶת־הַמָּגִנּוֹת וְאֶת־הַשְּׁלָטִים
En Jojada de priester gaf aan de oversten over honderd de speren en de schilden en de pijlkokers
9b אֲשֶׁר לַמֶּלֶךְ דָּוִיד
die waren aan koning David
9c אֲשֶׁר בֵּית הָאֱלֹהִים
die waren in het huis van de Heer.
10a וַיַּעֲמֵד את־כָּל־הָעָם וְאִישׁ שִׁלְחָו בְיָדוֹ מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית עַד־כֶּתֶף הַבַּיִת הַשְּׂמֹאלִית לַמִּזְבֵּחַ וְלַבַּיִת עַל־הַמֶּלֶךְ סָבִיב
Hij stelde het gehele volk op, ieder met zijn wapen in zijn hand, vanaf de rechtervleugel van het huis tot aan de linkervleugel van het huis, bij het altaar en bij het huis, rondom de koning.
11a וַיּוֹצִיאוּ אֶת־בֶּן־הַמֶּלֶךְ
En ze brachten de zoon van de koning naar buiten
11b וַיִּתְּנוּ עָלָיו אֶת־הַנֵּזֶר וְאֶת־הָעֵדוּת

en ze gaven hem de kroon op en de getuigenis
11c וַיַּמְלִיכוּ אֹתוֹ
en ze maakten hem koning
11d וַיִּמְשָׁחֻהוּ יְהוֹיָדָע וּבָנָיו
en Jojada en zijn zonen zalfden hem
11e וַיֹּאמְרוּ
en zij zeiden:
11f יְחִי הַמֶּלֶךְ
leve de koning.
12a וַתִּשְׁמַע עֲתַלְיָהוּ אֶת־קוֹל הָעָם
Toen Atalja het geluid hoorde van het volk
12b הָרָצִים
dat aan het toelopen was
12c וְהַמְהַלְלִים אֶת־הַמֶּלֶךְ
en de koning aan het toejuichen was
12d וַתָּבוֹא אֶל־הָעָם בֵּית יְהוָה
kwam zij tot het volk in het huis van de Heer.
13a וַתֵּרֶא
En zij zag
13b וְהִנֵּה הַמֶּלֶךְ עוֹמֵד עַל־עַמּוּדוֹ בַּמָּבוֹא
en jawel, de koning was staande bij zijn zuil bij de ingang
13c וְהַשָּׂרִים וְהַחֲצֹצְרוֹת עַל־הַמֶּלֶךְ
en de oversten en de trompetten waren bij de koning
13d וְכָל־עַם הָאָרֶץ שָׂמֵחַ
en het gehele volk van het land was blij
13e וְתוֹקֵעַ בַּחֲצֹצְרוֹת
en waren aan het blazen op de trompetten
13f וְהַמְשֹׁרְרִים בִּכְלֵי הַשִּׁיר
en waren bij de instrumenten een lied aan het zingen
13g וּמוֹדִיעֵים
en gaven te kennen
13h לְהַלֵּל
dat ze wilden prijzen
13i וַתִּקְרַע עֲתַלְיָהוּ אֶת־בְּגָדֶיהָ
en Atalja scheurde haar kleren
13j וַתֹּאמֶר
en riep:
13k קֶשֶׁר
Verraad,[1106]
13l קֶשֶׁר
verraad!
14a וַיּוֹצֵא יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאָוֹת
En Jojada de priester bracht naar buiten de oversten over honderd,
14b פְּקוּדֵי הַחַיִל

1106 Evenals in 2 Kon. 11:14 heb ik de verzen 13k en 13l gelezen als eigen clauses.

└ die aangesteld waren over het leger
┌ **14c** וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם
en hij zei tot hen:
┌ **14d** הוֹצִיאוּהָ אֶל־מִבֵּית הַשְּׁדֵרוֹת
│ Brengt haar uit het huis door de geledingen
┌ **14e** וְהַבָּא אַחֲרֶיהָ
│ en wie haar volgt
14f יוּמָת בֶּחָרֶב
└ zal gedood worden met het zwaard
┌ **14g** כִּי אָמַר הַכֹּהֵן
want de priester had gezegd:
┌ **14h** לֹא תְמִיתוּהָ בֵּית יְהוָה
└ Jullie zullen haar niet doden in het huis van de Heer.
┌ **15a** וַיָּשִׂימוּ לָהּ יָדִים
En ze sloegen de handen aan haar
┌ **15b** וַתָּבוֹא אֶל־מְבוֹא שַׁעַר־הַסּוּסִים בֵּית הַמֶּלֶךְ
en ze kwam bij de ingang van de paardenpoort van huis van de koning
15c וַיְמִיתוּהָ שָׁם
└ en zij doodden haar daar.
┌ **16a** וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע בְּרִית בֵּינוֹ וּבֵין כָּל־הָעָם וּבֵין הַמֶּלֶךְ
En Jojada sloot een verbond tussen hem en tussen heel het volk en tussen de koning
16b לִהְיוֹת לְעָם לַיהוָה
└ om te zijn tot volk aan de Heer.
┌ **17a** וַיָּבֹאוּ כָל־הָעָם בֵּית־הַבַּעַל
En het gehele volk ging naar het huis van Baäl
17b וַיְּתֻצֻהוּ
└ en ze haalden die omver
┌ **17c** וְאֶת־מִזְבְּחֹתָיו וְאֶת־צְלָמָיו שִׁבְּרוּ
en zijn altaren [וְאֶת־צְלָמָיו] verbrijzelden zij
17d וְאֵת מַתָּן כֹּהֵן הַבַּעַל הָרְגוּ לִפְנֵי הַמִּזְבְּחוֹת
└ en Mattan de priester van Baäl doodden zij voor de altaren.
┌ **18a** וַיָּשֶׂם יְהוֹיָדָע פְּקֻדֹּת בֵּית יְהוָה בְּיַד הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם
En Jojada stelde de zorg voor het huis van de Heer in de hand van de
Levitische priesters
18b אֲשֶׁר חָלַק דָּוִיד עַל־בֵּית יְהוָה
└ die David had verdeeld over het huis van de Heer
┌ **18c** לְהַעֲלוֹת עֹלוֹת יְהוָה
om de brandoffers aan de Heer te offeren
18d כַּכָּתוּב בְּתוֹרַת מֹשֶׁה
└ zoals geschreven is in de wet van Mozes
18c בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁיר עַל יְדֵי דָוִיד
└ met vreugde en een lied, naar de instelling van David.
┌ **19a** וַיַּעֲמֵד הַשֹּׁעֲרִים עַל־שַׁעֲרֵי בֵּית יְהוָה
En hij plaatste poortwachters voor de poorten van het huis van de Heer
19b וְלֹא־יָבֹא טָמֵא לְכָל־דָּבָר
└ zodat niemand, in enig ding onrein, binnen zou komen.

20a וַיִּקַּח אֶת־שָׂרֵי הַמֵּאֹות וְאֶת־הָאַדִּירִים וְאֶת־הַמֹּושְׁלִים בָּעָם וְאֵת כָּל־עַם הָאָרֶץ
En hij nam de oversten over honderd, en de vooraanstaanden, en de heersers over het volk, en het gehele volk van het land
20b וַיָּוֹרֶד ת־הַמֶּלֶךְ מִבֵּית יְהוָה
en hij bracht de koning uit het huis van de Heer
20c וַיָּבֹאוּ בְּתֹוךְ־שַׁעַר הָעֶלְיֹון בֵּית הַמֶּלֶךְ
en zij kwamen door het midden van de Hogepoort in het huis van de koning
20d וַיֹּושִׁיבוּ אֶת־הַמֶּלֶךְ עַל כִּסֵּא הַמַּמְלָכָה
en ze lieten de koning zitten op de troon van het koninkrijk.
21a וַיִּשְׂמְחוּ כָל־עַם־הָאָרֶץ
En geheel het volk van het land verheugde zich
21b וְהָעִיר שָׁקְטָה
en de stad was rustig
21c וְאֶת־עֲתַלְיָהוּ הֵמִיתוּ בֶחָרֶב
nadat zij Atalja gedood hadden met het zwaard.

Bijlage 3: Hakenindelingen perikopen דְּמוּת

2 Koningen 16:1-18

1a בִּשְׁנַת שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה לְפֶקַח בֶּן־רְמַלְיָהוּ מָלַךְ אָחָז בֶּן־יוֹתָם מֶלֶךְ יְהוּדָה
In het zeventiende jaar van Pekach, de zoon van Remaljahu, werd Achaz koning, de zoon van Jotam, de koning van Juda.

2a בֶּן־עֶשְׂרִים שָׁנָה אָחָז בְּמָלְכוֹ
Achaz was twintig jaar oud toen hij koning werd

2b וְשֵׁשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם
en zestien jaar regeerde hij in Jeruzalem

2c וְלֹא־עָשָׂה הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהָיו
en hij deed niet wat recht is in de ogen van de Heer zijn God

2d כְּדָוִד אָבִיו
zoals David zijn vader[1107]

3a וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל
maar hij wandelde in de weg van de koningen van Israël

3b וְגַם אֶת־בְּנוֹ הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ כִּתֹּעֵבוֹת הַגּוֹיִם
en ook zijn zoon laat hij door het vuur gaan naar de gruwelijkheden van de volkeren

3c אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה אֹתָם מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
die de Heer verdreven had van het aangezicht van de kinderen van Israël.

4a וַיִּזְבַּח
Hij slachtte[1108]

4b וַיְקַטֵּר בַּבָּמוֹת וְעַל־הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן
en hij offerde op de hoogteplaatsen en op de heuvels en onder elke bladrijke boom.

5a אָז יַעֲלֶה רְצִין מֶלֶךְ־אֲרָם וּפֶקַח בֶּן־רְמַלְיָהוּ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלִַם לַמִּלְחָמָה
Toen trok Resin de koning van Aram en Pekach de zoon van Remaljahu de koning van Israël ten strijde naar Jeruzalem

5b וַיָּצֻרוּ עַל־אָחָז
en zij belegerden Achaz

5c וְלֹא יָכְלוּ
maar ze waren niet in staat

5d לְהִלָּחֵם
om strijd te leveren.

6a בָּעֵת הַהִיא הֵשִׁיב רְצִין מֶלֶךְ־אֲרָם אֶת־אֵילַת לַאֲרָם
In die tijd bracht Resin de koning van Aram Elat terug aan Aram

6b וַיְנַשֵּׁל את־הַיְהוּדִים מֵאֵילוֹת
en hij wierp de Judeeërs uit Elat

6c וַאֲרַמִּים בָּאוּ אֵילַת

1107 Vers 2d vormt een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord עשׂה uit vers 2c moet hier verondersteld worden.

1108 De werkwoorden וַיִּזְבַּח en וַיְקַטֵּר worden gepresenteerd als eenmalige handelingen van Achaz, maar kunnen beschouwd worden als handelingen die Achaz vaker verrichtte. Zie: Joüon and Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 356 [§111e].

en de Arameeërs kwamen naar Elat[1109]
6d וַיֵּשְׁבוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה
en ze woonden daar tot deze dag.
7a וַיִּשְׁלַח אָחָז מַלְאָכִים אֶל־תִּגְלַת פִּלֶאסֶר מֶלֶךְ־אַשּׁוּר
En Achaz zond boden naar Tiglatpileser de koning van Assur
7b לֵאמֹר
:
7c עַבְדְּךָ וּבִנְךָ אָנִי
Ik ben jouw dienaar en jouw zoon
7d עֲלֵה
trek op
7e וְהוֹשִׁעֵנִי מִכַּף מֶלֶךְ־אֲרָם וּמִכַּף מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל
en verlos mij uit de hand van de koning van Aram en uit de hand van de koning van Israël
7f הַקּוֹמִים עָלָי
die opgestaan zijn tegen mij.
8a וַיִּקַּח אָחָז אֶת־הַכֶּסֶף וְאֶת־הַזָּהָב
En Achaz nam het zilver en het goud
8b הַנִּמְצָא בֵּית יְהוָה וּבְאֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ
dat gevonden werd in het huis van de Heer en in de schatkamers van het huis van de koning
8c וַיִּשְׁלַח לְמֶלֶךְ־אַשּׁוּר שֹׁחַד
en hij zond de koning van Assur een geschenk.
9a וַיִּשְׁמַע אֵלָיו מֶלֶךְ אַשּׁוּר
En de koning van Assur hoorde hem
9b וַיַּעַל מֶלֶךְ אַשּׁוּר אֶל־דַּמֶּשֶׂק
en de koning van Assur trok op tegen Damascus
9c וַיִּתְפְּשֶׂהָ
en hij nam haar in
9d וַיַּגְלֶהָ קִירָה
en voerde haar in ballingschap naar Qir
9e וְאֶת־רְצִין הֵמִית
en Resin doodde hij.
10a וַיֵּלֶךְ הַמֶּלֶךְ אָחָז
En koning Achaz ging
10b לִקְרַאת תִּגְלַת פִּלֶאסֶר מֶלֶךְ־אַשּׁוּר דּוּמֶּשֶׂק
om te ontmoeten Tiglatpileser de koning van Assur te Damascus
10c וַיַּרְא אֶת־הַמִּזְבֵּחַ
en hij zag het altaar
10d אֲשֶׁר בְּדַמֶּשֶׂק
dat in Damascus was

1109 De Masoreten geven aan dat in plaats van het zelfstandig naamwoord וְאֲרַמִּים, dat vertaald kan worden als *Aramees* (HALOT) en dat in de Hebreeuwse Bijbel gebruikt wordt om te verwijzen naar Syrië, het zelfstandig naamwoord וְאֲדוֹמִים, *Edomieten*, gelezen dient te worden. Het gaat hier aldus om één letter verschil. Aangezien er voor het verloop van het verhaal geen enkele noodzaak is om de *qrē*-vorm te lezen, volg ik de *ktiv*-vorm.

10e וַיִּשְׁלַחְ הַמֶּלֶךְ אָחָז אֶל־אוּרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת־דִּמְוּת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־תַּבְנִיתוֹ לְכָל־מַעֲשֵׂהוּ
en koning Achaz zond naar Uria de priester [אֶת־דִּמְוּת] van het altaar en zijn model
overeenkomstig heel zijn vorm.

11a כְּכָל וַיִּבֶן אוּרִיָּה הַכֹּהֵן את־הַמִּזְבֵּחַ
En Uria de priester bouwde het altaar geheel

11b אֲשֶׁר־שָׁלַחְ הַמֶּלֶךְ אָחָז מִדַּמֶּשֶׂק
zoals koning Achaz vanuit Damascus gezonden had

11c כֵּן עָשָׂהּ אוּרִיָּה הַכֹּהֵן
zo deed Uria de priester

11d עַד־בּוֹא הַמֶּלֶךְ־אָחָז מִדַּמֶּשֶׂק
voordat koning Achaz kwam uit Damascus.

12a וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ מִדַּמֶּשֶׂק
En de koning kwam uit Damascus

12b וַיַּרְא הַמֶּלֶךְ אֶת־הַמִּזְבֵּחַ
en de koning zag het altaar

12c וַיִּקְרַב הַמֶּלֶךְ עַל־הַמִּזְבֵּחַ
en de koning naderde het altaar

12d וַיַּעַל עָלָיו
en offerde erop

13a וַיַּקְטֵר אֶת־עֹלָתוֹ וְאֶת־מִנְחָתוֹ
En hij offerde zijn brandoffer en zijn spijsoffer

13b וַיַּסֵּךְ אֶת־נִסְכּוֹ
en hij goot zijn plengoffer uit

13c וַיִּזְרֹק אֶת־דַּם־הַשְּׁלָמִים
en hij sprenkelde het bloed van de vredesoffers

13d אֲשֶׁר־לוֹ
die van hem waren

13c עַל־הַמִּזְבֵּחַ
op het altaar.

14a וְאֵת הַמִּזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת
Maar het koperen altaar

14b אשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה
dat voor het aangezicht van de Heer was

14a וַיַּקְרֵב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת מִבֵּין הַמִּזְבֵּחַ וּמִבֵּין בֵּית יְהוָה
bracht hij vanuit het aangezicht van het huis, van de plaats van het altaar van
de plaats van het huis van de Heer

14c וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל־יֶרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפוֹנָה
en hij plaatste het aan de noordzijde van het altaar.

15a וַיְצַוֶּה הַמֶּלֶךְ־אָחָז אֶת־אוּרִיָּה הַכֹּהֵן
En koning Achaz beval Uria de priester[1110]

15b לֵאמֹר
:

1110 Ik heb gekozen voor de *qrē*-vorm וַיְצַוֶּה. De *ktiv*-vorm וַיְצַוּהוּ heeft een suffix pronomen derde persoon mannelijk enkelvoud en dat klopt grammaticaal gezien niet, omdat de clause een lijdend voorwerp kent. Het suffix pronomen kan aldus als ‘dubbelop’ beschouwd worden.

15c עַל הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל הַקְטֵר אֶת־עֹלַת־הַבֹּקֶר וְאֶת־מִנְחַת הָעֶרֶב וְאֶת־עֹלַת הַמֶּלֶךְ
וְאֶת־מִנְחָתוֹ וְאֵת עֹלַת כֹּל־עַם הָאָרֶץ וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם
Offer op het grote altaar een brandoffer in de morgen en een spijsoffer in de
avond en het brandoffer van de koning en zijn spijsoffer en het brandoffer
van heel het volk van het land en hun spijsoffer en hun plengoffer
15d וְכָל־דַּם עֹלָה וְכָל־דַּם־זֶבַח עָלָיו תִּזְרֹק
en al het bloed van het brandoffer en al het bloed van het offer zal je daarop
sprenkelen
15e וְכָל־דַּם עֹלָה וְכָל־דַּם־זֶבַח עָלָיו תִּזְרֹק
maar het koperen altaar zal zijn aan mij
15f לְבַקֵּר
om te onderzoeken.
16a וַיַּעַשׂ אוּרִיָּה הַכֹּהֵן כְּכֹל
En Uria de priester deed alles
16b אֲשֶׁר־צִוָּה הַמֶּלֶךְ אָחָז
dat koning Achaz bevolen had.
17a וַיְקַצֵּץ הַמֶּלֶךְ אָחָז אֶת־הַמַּסְגְּרוֹת הַמְּכֹנוֹת
En koning Achaz sneed de sluitplaten van de onderstellen af
17b וַיָּסַר מֵעֲלֵיהֶם אֶת־ הַכִּיֹּר
en hij nam weg vanaf hen het bekken[1111]
17c וְאֶת־הַיָּם הוֹרִד מֵעַל הַבָּקָר הַנְּחֹשֶׁת
en hij haalde de zee van de koperen runderen af
17d אֲשֶׁר תַּחְתֶּיהָ
die onder haar waren
17e וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל מַרְצֶפֶת אֲבָנִים
en hij plaatste haar op een stenen vloer.
18a וְאֶת־מִיסַךְ הַשַּׁבָּת
En de sabbatsgalerij[1112]
18b אֲשֶׁר־בָּנוּ בַבַּיִת
die zij gebouwd hadden aan het huis
18a וְאֶת־מְבוֹא הַמֶּלֶךְ הַחִיצֹנָה הֵסֵב בֵּית יְהוָה מִפְּנֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר
en de buitenste ingang voor de koning liet hij verplaatsen in het huis van de
Heer voor het aangezicht van de koning van Assur.

1111 In de *ktiv*-vorm וְאֶת־ gaat het voegwoord וְ vooraf aan de *nota objecti*, in de *qrē*-vorm ontbreekt het voegwoord. Ik volg hier de *qrē*-vorm, omdat het voegwoord foutief gebruikt is in de *ktiv*-vorm.

1112 Ik heb gekozen voor de *ktiv*-vorm מִיסַךְ boven de *qrē*-vorm מוּסַךְ, aangezien de schrijfwijze van het woord niet van invloed is op de betekenis.

Jesaja 13:2-5

2a עַל הַר־נִשְׂפֶּה שֵׂאוּ־נֵס
Heft op een kale berg een banier op
2b הָרִימוּ קוֹל לָהֶם
verheft een stem tegen hen
2c הָנִיפוּ יָד
wenkt met een hand
2d וְיָבֹאוּ פַּתְחֵי נְדִיבִים
opdat zij binnentrekken door de poorten van de edelen.
3a אֲנִי צִוִּיתִי לִמְקֻדָּשָׁי
Ik heb mijn geheiligden bevolen
3b גַּם קָרָאתִי גִבּוֹרַי לְאַפִּי עַלִּיזֵי גַאֲוָתִי
ook heb ik mijn helden geroepen tot mijn toorn, juichend over mijn majesteit.
4a קוֹל הָמוֹן בֶּהָרִים דְּמוּת עַם־רָב
Het geluid van het geruis op de bergen is [דְּמוּת] van veel volk[1113]
4b קוֹל שְׁאוֹן מַמְלְכוֹת גוֹיִם נֶאֱסָפִים
geluid van het gebulder van koninkrijken van verzamelde volken
4c יְהוָה צְבָאוֹת מְפַקֵּד צְבָא מִלְחָמָה
de Heer der Heerscharen is een leger aan het verzamelen.
5a בָּאִים מֵאֶרֶץ מֶרְחָק מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם יְהוָה וּכְלֵי זַעְמוֹ
Zij zijn komende uit een ver land van het einde van de hemel de Heer en zijn instrumenten van zijn verbolgenheid
5b לְחַבֵּל כָּל־הָאָרֶץ
om te vernietigen heel het land.

1113 Het zelfstandig naamwoord קוֹל kan beschouwd worden als uitroep, indien het aan het begin van de zin staat en een *status-constructus*verbinding vormt met het volgende woord. Het veronderstelde gezegde is dan het gezegde bij het *nomen rectum*. In vers 4a is van deze situatie sprake. De frase קוֹל הָמוֹן בֶּהָרִים kan vertaald worden als *hoor, er is geluid op de bergen*. Door het zo te vertalen, blijft de nominale zin intact en kan er recht gedaan worden aan het idee dat het woord קוֹל beschouwd kan worden als uitroep. In vers 4b is van dezelfde situatie sprake en kan de frase קוֹל שְׁאוֹן מַמְלְכוֹת גוֹיִם vertaald worden als *hoor, gebulder van koninkrijken van verzamelde volken*. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 820, 822 [§146b, 147c].

Jesaja 40:12-26

12a מִי־מָדַד בְּשָׁעָלוֹ מַיִם
Wie heeft gemeten met zijn holle hand de wateren
12b וְשָׁמַיִם בַּזֶּרֶת תִּכֵּן
of de hemel met de span uitgemeten
12c וְכֶל בַּשָּׁלִשׁ עֲפַר הָאָרֶץ
en heeft met een maat het stof van de aarde omvat
12d וְשָׁקַל בַּפֶּלֶס הָרִים וּגְבָעוֹת בְּמֹאזְנָיִם
en heeft in de weegschaal bergen en heuvels in een balans afgewogen?
13a מִי־תִכֵּן אֶת־רוּחַ יְהוָה
Wie heeft de geest van de Heer geordend
13b וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֶנּוּ
en onderrichtte hem als zijn raadsman?
14a אֶת־מִי נוֹעָץ
Wie heeft hij geraadpleegd
14b וַיְבִינֵהוּ
waarna hij het begrepen heeft
14c וַיְלַמְּדֵהוּ בְּאֹרַח מִשְׁפָּט
hem het pad van het recht geleerd was
14d וַיְלַמְּדֵהוּ דַּעַת
hem kennis was geleerd
14e וַיְלַמְּדֵהוּ דַּעַת
en hem de weg naar inzicht bekend zou maken?
15a הֵן גּוֹיִם כְּמַר מִדְּלִי וּכְשַׁחַק מֹאזְנַיִם נֶחְשָׁבוּ
Ja, de volken zijn als een druppel aan een emmer en als een stofje op een weegschaal
15b יִטּוֹל הֵן אִיִּים כַּדַּק
eilanden tilt hij op als poeder.
16a וּלְבָנוֹן אֵין דֵּי
En de Libanon is niet genoeg
16b בָּעֵר
om te branden
16c וְחַיָּתוֹ אֵין דֵּי עוֹלָה
en er zijn niet genoeg levende dieren voor een brandoffer.
17a כָּל־הַגּוֹיִם כְּאַיִן נֶגְדּוֹ
Alle volkeren zijn als niets voor hem
17b מֵאֶפֶס וָתֹהוּ נֶחְשְׁבוּ־לוֹ
ze worden bij hem geacht minder dan niets en nietigheid.
18a וְאֶל־מִי תְּדַמְּיוּן אֵל
En met wie willen jullie God vergelijken
18b וּמַה־דְּמוּת תַּעַרְכוּ לוֹ
[וּמַה־דְּמוּת] willen jullie doen aan hem?
19a הַפֶּסֶל נָסַךְ חָרָשׁ
Een vakman giet het beeld
19b וְצֹרֵף בַּזָּהָב יְרַקְּעֶנּוּ

└en een smid overdekt (*het*) met goud[1114]
19c וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף צוֹרֵף
└en smeedt zilveren kettingen.[1115]
┌**20a** הַמְסֻכָּן תְּרוּמָה
Wie te arm is voor een bijdrage
┌┌**20b** יִבְחַר עֵץ
kiest hout
20c לֹא־יִרְקָב
└dat niet rot
┌**20d** חָרָשׁ חָכָם יְבַקֶּשׁ־לּוֹ
zoekt voor hem een kundig vakman
┌**20e** לְהָכִין פֶּסֶל
om vast te zetten het beeld
20f לְא יִמּוֹט
└└└└└zodat het niet wankelt.
┌┌┌┌**21a** הֲלֹוא תֵדְעוּ
Weten jullie niet?
21b הֲלֹוא תִשְׁמָעוּ
└Horen jullie niet?
┌**21c** הֲלֹוא הֻגַּד מֵרֹאשׁ לָכֶם
Is het niet verteld vanaf het begin aan jullie?
21d הֲלוֹא הֲבִינֹתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ
└└Hebben jullie niet begrepen de grondvesten van de aarde?
┌┌┌**22a** הַיֹּשֵׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ
Hij zit boven het gewelf van de aarde
22b וְיֹשְׁבֶיהָ כַּחֲגָבִים
└haar inwoners zijn zoals sprinkhanen
┌**22c** הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם
hij breidt de hemel uit zoals een doek
┌**22d** וַיִּמְתָּחֵם כָּאֹהֶל
en spreidt hem uit als een tent
22e לָשֶׁבֶת
└└└om in te wenen.
┌┌**23a** הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאָיִן
Hij maakt de heersers tot niets
23b שֹׁפְטֵי אֶרֶץ כַּתֹּהוּ עָשָׂה
└de rechters van de aarde maakt hij tot ijdelheid.
┌┌┌**24a** אַף בַּל־נִטָּעוּ
Ja, zij worden niet geplant
24b אַף בַּל־זֹרָעוּ
└ja, zij worden niet gezaaid

1114 Volgens Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 565 [§154c] dient hier het persoonlijk voornaamwoord derde persoon mannelijk enkelvoud verondersteld te worden.

1115 Het voorzetsel בְּ bij בַּזָּהָב in vers 19b dient ook gelezen te worden bij וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף in vers 19c, aangezien er sprake is van een parallellisme. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 247 [§119hh].

24c אַף בַּל־שֹׁרֶשׁ בָּאָרֶץ גִּזְעָם
ja, hun stek wortelt niet in de aarde
24d וְגַם־נָשַׁף בָּהֶם
en ook blaast hij op hen
24e וַיִּבָּשׁוּ
en zij verdorren
24f וּסְעָרָה כַּקַּשׁ תִּשָּׂאֵם
en een storm zal hen meedragen zoals stoppels.
25a וְאֶל־מִי תְדַמְּיוּנִי
En met wie willen jullie mij vergelijken
25b וְאֶשְׁוֶה
dat ik gelijk zou zijn?
25c יֹאמַר קָדוֹשׁ
zegt de Heilige.
26a שְׂאוּ־מָרוֹם עֵינֵיכֶם
Heft jullie ogen op omhoog
26b וּרְאוּ
en ziet
26c מִי־בָרָא אֵלֶּה
wie heeft dit alles geschapen?
26d הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם
Hij die uit laat gaan hun volledige leger
26e לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ
en hen allemaal bij naam roept door de grootheid van zijn rijkdom en machtige kracht[1116]
26f אִישׁ לֹא נֶעְדָּר
er ontbreekt niet één.

1116 De plurale vorm אוֹנִים kan als singularis gelezen worden. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 502 [§136g] geeft aan dat abstracte woorden die een eigenschap aangeven, soms als pluralis worden weergegeven. Dit was oorspronkelijk bedoeld om de verschillende manifestaties van de specifieke eigenschap uit te drukken.

2a בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ
Op de vijfde van de maand[1117]
2b הִיא הַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁית לְגָלוּת הַמֶּלֶךְ יוֹיָכִין
het was het vijfde jaar van de ballingschap van koning Jojakin
3a הָיֹה הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־יְחֶזְקֵאל בֶּן־בּוּזִי הַכֹּהֵן בְּאֶרֶץ כַּשְׂדִּים עַל־נְהַר־כְּבָר
kwam het woord van de Heer tot Ezechiël de zoon van Buzi de priester in het land van de Chaldeeën aan de rivier Kebar
3b וַתְּהִי עָלָיו שָׁם יַד־יְהוָה
en daar kwam op hem de hand van de Heer.
4a וָאֵרֶא
En ik zag
4b וְהִנֵּה רוּחַ סְעָרָה בָּאָה מִן־הַצָּפוֹן
en ja, een stormwind kwam aanzetten vanuit het noorden
4c עָנָן גָּדוֹל וְאֵשׁ מִתְלַקַּחַת
een grote wolk en vuur bevattend
4d וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב
en een gloed was rondom het
4e וּמִתּוֹכָהּ כְּעֵין הַחַשְׁמַל מִתּוֹךְ הָאֵשׁ
en uit het midden ervan was als de glans van edelmetaal, uit het midden van het vuur.
5a וּמִתּוֹכָהּ דְּמוּת אַרְבַּע חַיּוֹת
En in het midden ervan was [דְּמוּת] van vier levende wezens
5b וְזֶה מַרְאֵיהֶן דְּמוּת אָדָם לָהֶנָּה
en hun verschijning was [דְּמוּת] van een mens voor hen.
6a וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָת
En vier gezichten waren aan ieder[1118]
6b וְאַרְבַּע כְּנָפַיִם לְאַחַת לָהֶם
en vier vleugels waren aan ieder van hen.[1119]
7a וְרַגְלֵיהֶם רֶגֶל יְשָׁרָה
Hun benen waren rechte benen
7b וְכַף רַגְלֵיהֶם כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל
en de zool van hun voeten was als de voetzool van een kalf
7c וְנֹצְצִים כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלָל
glanzend als de schittering van gepolijst koper.
8a וִידֵי אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם
En mensenhanden waren onder hun vleugels aan alle vier hun zijdes[1120]

1117 Vers 2a is een clause-atom die hoort bij vers 3a.

1118 Het woord פָּנִים, dat ook in het vervolg van de passage gebruikt wordt (de verzen 8b; 10; 11a; 15b), kan zowel *gezicht* (enkelvoud) als *gezichten* (meervoud) betekenen. Hier dient het als meervoud beschouwd te worden. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 617 [§87t].

1119 De dualis כְּנָפַיִם is hier gebruikt als pluralis. Er wordt gesproken over vier vleugels, dat wil zeggen twee paar. Zie: Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 586 [§ 88f] en 274 [§91e].

1120 Ik volg hier de *qrē*-vorm וִידֵי in plaats van de *ktiv*-vorm וְיָדָו, die een suffix pronomen derde persoon

8b וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם
en hun gezichten en hun vleugels van hun vier
9a חֻבְרֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ
waren verbonden aan elkaar
9b כַּנְפֵיהֶם לֹא־יִסַּבּוּ
hun vleugels draaiden niet
9c בְּלֶכְתָּן
als ze gingen
9d אִישׁ אֶל־עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ
gingen ze ieder recht voor zich uit.
10a וּדְמוּת פְּנֵיהֶם פְּנֵי אָדָם
[וּדְמוּת] van hun gezichten waren gezichten van een mens
10b וּפְנֵי אַרְיֵה אֶל־הַיָּמִין לְאַרְבַּעְתָּם
en bij alle vier een gezicht van een leeuw aan de rechterkant
10c וּפְנֵי־שׁוֹר מֵהַשְּׂמֹאול לְאַרְבַּעְתָּן
en bij alle vier een gezicht van een stier aan de linkerkant
10d וּפְנֵי־נֶשֶׁר לְאַרְבַּעְתָּן
en bij alle vier een gezicht van een arend.
11a וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם פְּרֻדוֹת מִלְּמֶעְלָה
En hun gezichten en hun vleugels waren gescheiden naar boven
11b לְאִישׁ שְׁתַּיִם חֹבְרוֹת
bij ieder waren twee verbonden
11c אִישׁ וּשְׁתַּיִם מְכַסּוֹת אֵת גְּוִיֹּתֵיהֶנָּה
en de twee andere bedekten hun lichamen.
12a וְאִישׁ אֶל־עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ אֶל
Ze gingen ieder recht voor zich uit naar
12b אֲשֶׁר יִהְיֶה־שָּׁמָּה הָרוּחַ
daar waar de geest was
12c לָלֶכֶת
om te gaan
12d יֵלֵכוּ
gingen zij
12e לֹא יִסֻּבּוּ
ze keerden niet om
12f בְּלֶכְתָּן
als ze gingen.
13a וּדְמוּת הַחַיּוֹת מַרְאֵיהֶם כְּגַחֲלֵי־אֵשׁ בֹּעֲרוֹת כְּמַרְאֵה הַלַּפִּדִּים
[וּדְמוּת] van de levende wezens, hun verschijningen waren als brandende kolen in het vuur, zoals de verschijning van fakkels
13b הִיא מִתְהַלֶּכֶת בֵּין הַחַיּוֹת
het *(verwijst naar vuur)* was gaande tussen de levende wezens
13c וְנֹגַהּ לָאֵשׁ
het vuur was helder
13d וּמִן־הָאֵשׁ יוֹצֵא בָרָק

---

mannelijk enkelvoud heeft, omdat dit pronomen niet congruent is binnen dit vers.

en uit het vuur kwam aldoor bliksem.

14a וְהַחַיּוֹת רָצוֹא
En de levende wezens renden

14b וָשׁוֹב כְּמַרְאֵה הַבָּזָק
en keerden terug als de verschijning van een bliksemschicht.

15a וָאֶרֶא הַחַיּוֹת
En ik zag de levende wezens

15b וְהִנֵּה אוֹפַן אֶחָד בָּאָרֶץ אֶצֶל הַחַיּוֹת לְאַרְבַּעַת פָּנָיו
en jawel, een wiel was bij ieder op de grond naast de levende wezens,
bij hun vier voorkanten.

16a מַרְאֵה הָאוֹפַנִּים וּמַעֲשֵׂיהֶם כְּעֵין תַּרְשִׁישׁ
De verschijning van de wielen en hun daden waren als de schittering
van turkoois

16b וּדְמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּן
[וּדְמוּת] had ieder van hun vier

16c וּמַרְאֵיהֶם וּמַעֲשֵׂיהֶם
en hun verschijningen en hun daden waren

16d כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן
alsof het wiel was in het midden van het wiel.

17a עַל־אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶן
Naar vier richtingen

17b בְּלֶכְתָּם
als ze gingen

17a יֵלֵכוּ
gingen ze

17c לֹא יִסֻּבוּ
ze keerden niet om

17d בְּלֶכְתָּן
als ze gingen.

18a וְגַבֵּיהֶן וְגֹבַהּ לָהֶם וְיִרְאָה לָהֶם
En hun velgen waren hoog en angstwekkend

18b וְגַבֹּתָם מְלֵאֹת עֵינַיִם סָבִיב לְאַרְבַּעְתָּן
en hun velgen waren rondom vol met ogen bij hun vier.

19a וּבְלֶכֶת הַחַיּוֹת
En bij het gaan van de levende wezens

19b יֵלְכוּ הָאוֹפַנִּים אֶצְלָם
gingen de wielen naast hen

19c וּבְהִנָּשֵׂא הַחַיּוֹת מֵעַל הָאָרֶץ
en bij het opgetild worden van de levende wezens van de grond

19d יִנָּשְׂאוּ הָאוֹפַנִּים
werden de wielen opgetild.

20a עַל
Naar op

20b אֲשֶׁר יִהְיֶה־שָּׁם הָרוּחַ
daar waar de geest was

20c לָלֶכֶת

└ om te gaan
20a יֵלֵכוּ
└ gingen zij
┌ **20d** שָׁמָּה הָרוּחַ
│ waar de geest was
│ **20e** לָלֶכֶת
└ └ om te gaan
20f וְהָאוֹפַנִּים יִנָּשְׂאוּ לְעֻמָּתָם
└ en de wielen werden opgetild samen met hen
20g כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים
└ want de geest van de levende wezens was in de wielen.
┌ ┌ ┌ ┌ **21a** בְּלֶכְתָּם
│ │ │ │ Als ze gingen
│ │ │ │ **21b** יֵלֵכוּ
│ │ │ └ gingen zij
│ │ │ ┌ **21c** וּבְעָמְדָם
│ │ │ │ als zij stilstonden
│ │ │ │ **21d** יַעֲמֹדוּ
└ └ └ └ stonden zij stil
┌ **21e** וּבְהִנָּשְׂאָם מֵעַל הָאָרֶץ
│ en als ze opgetild werden van de aarde
│ **21f** יִנָּשְׂאוּ הָאוֹפַנִּים לְעֻמָּתָם
└ └ werden de wielen opgetild samen met hen
21g כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּאוֹפַנִּים
└ └ └ └ want de geest van de levende wezens was in de wielen.
┌ ┌ ┌ **22a** וּדְמוּת עַל־רָאשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ כְּעֵין הַקֶּרַח הַנּוֹרָא
[וּדְמוּת] was boven de hoofden van de levende wezens, een gewelf als de
schittering van ontzagwekkend ijs
22b נָטוּי עַל־רָאשֵׁיהֶם מִלְּמָעְלָה
└ vanboven uitgestrekt over hun hoofden.
┌ **23a** וְתַחַת הָרָקִיעַ כַּנְפֵיהֶם אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ
En onder het gewelf waren hun vleugels rechtop de een aan de ander
┌ **23b** לְאִישׁ שְׁתַּיִם מְכַסּוֹת לָהֵנָּה
│ bij ieder bedekten twee hen
│ **23c** וּלְאִישׁ שְׁתַּיִם מְכַסּוֹת לָהֵנָּה אֵת גְּוִיֹּתֵיהֶם
└ └ └ └ en twee andere bedekten voor hen hun lichamen.
┌ ┌ ┌ ┌ **24a** וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל כַּנְפֵיהֶם כְּקוֹל מַיִם רַבִּים כְּקוֹל־שַׁדַּי
En ik hoorde het geluid van hun vleugels, zoals het geluid van vele wateren,
zoals het geluid van de Almachtige
24b בְּלֶכְתָּם קוֹל הֲמֻלָּה כְּקוֹל מַחֲנֶה
└ ze gaan als het geluid van een mensenmassa, als het geluid van een legerkamp
┌ **24c** בְּעָמְדָם
│ als ze stilstonden
│ **24d** תְּרַפֶּינָה כַנְפֵיהֶן
└ └ lieten ze hun vleugels neer.
┌ ┌ ┌ **25a** וַיְהִי־קוֹל מֵעַל לָרָקִיעַ

Er klonk een stem boven het gewelf
25b אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁם
dat boven hun hoofd was
25c בְּעָמְדָם
als ze stilstonden
25d תְּרַפֶּינָה כַנְפֵיהֶן
lieten ze hun vleugels neer.
26a וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ
Boven het gewelf
26b אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁם
dat boven hun hoofd was
26a כְּמַרְאֵה אֶבֶן־סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא
was als een verschijning van een saffiersteen [דְּמוּת] van een troon
26c וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְּמָעְלָה
en op de [דְּמוּת] van de troon was [דְּמוּת] als een verschijning van een mens
daarboven op.
27a וָאֶרְאֶה כְּעֵין חַשְׁמַל כְּמַרְאֵה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ סָבִיב
Ik zag zoals de schittering van edelmetaal, als de verschijning van vuur
rondom daarbinnen
27b מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמָעְלָה וּמִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה רָאִיתִי כְּמַרְאֵה־אֵשׁ וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב
vanaf de verschijning van zijn heupen naar boven en vanaf de verschijning van
zijn heupen naar beneden zag ik de verschijning van een vuur met een glans
rondom hem.
28a כְּמַרְאֵה הַקֶּשֶׁת
Zoals de verschijning van de boog
28b אֲשֶׁר יִהְיֶה בֶעָנָן בְּיוֹם הַגֶּשֶׁם
die is bij de wolken op de dag van de regen
28a כֵּן מַרְאֵה הַנֹּגַהּ סָבִיב
zo was de verschijning van de glans rondom
28c הוּא מַרְאֵה דְּמוּת כְּבוֹד־יְהוָה.
het was de verschijning [דְּמוּת] van de heerlijkheid van de Heer.

Ezechiël 8:1-4

1a וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית בַּשִּׁשִּׁי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ
Het was in het zesde jaar op de vijfde van de zesde maand
1b אֲנִי יוֹשֵׁב בְּבֵיתִי
toen ik aan het zitten was in mijn huis
1c וְזִקְנֵי יְהוּדָה יוֹשְׁבִים לְפָנַי
en de oudsten van Juda aan het zitten waren voor mijn aangezicht,
1d וַתִּפֹּל עָלַי שָׁם יַד אֲדֹנָי יְהוִה
viel daar op mij de hand van mijn Heer de Heer.
2a וָאֶרְאֶה
En ik zag
2b וְהִנֵּה דְמוּת כְּמַרְאֵה־אֵשׁ
en jawel, [דְּמוּת] als een verschijning van vuur
2c מִמַּרְאֵה מָתְנָיו וּלְמַטָּה אֵשׁ
vanaf de verschijning van zijn heupen naar beneden was een vuur
2d וּמִמָּתְנָיו וּלְמַעְלָה כְּמַרְאֵה־זֹהַר כְּעֵין הַחַשְׁמַלָּה
en vanaf zijn heupen naar boven was als een verschijning van een gloed, als de schittering van edelmetaal.[1121]
3a וַיִּשְׁלַח תַּבְנִית יָד
Hij strekte iets uit met de vorm van een hand
3b וַיִּקָּחֵנִי בְּצִיצִת רֹאשִׁי
en pakte mij bij een lok van mijn hoofd
3c וַתִּשָּׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין־הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם
de geest tilde mij op tussen de aarde en tussen de hemel
3d וַתָּבֵא אֹתִי יְרוּשָׁלִָמָה בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים אֶל־פֶּתַח שַׁעַר הַפְּנִימִית
en bracht mij naar Jeruzalem in visioenen van God naar de ingang van de binnenpoort
3e הַפּוֹנֶה צָפוֹנָה
die gekeerd is naar het noorden
3f אֲשֶׁר־שָׁם מוֹשַׁב סֶמֶל
daar waar de verblijfplaats is van het afgodsbeeld
3g הַקִּנְאָה הַמַּקְנֶה
dat aldoor jaloezie opwekt.
4a וְהִנֵּה־שָׁם כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כַּמַּרְאֶה
En ja, daar was de heerlijkheid van de God van Israël zoals in het visioen
4b אֲשֶׁר רָאִיתִי בַּבִּקְעָה
dat ik gezien had in de vallei.

1121 De hē en voorafgaande qāmeṣ in het woord הַחַשְׁמַלָּה hebben geen functie en zijn, aldus Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 281 [§93i] ingevoegd ten behoeve van het metrum.

Ezechiël 10:1-22

1a וָאֶרְאֶה
En toen zag ik
1b וְהִנֵּה אֶל־הָרָקִיעַ
en jawel, aan het gewelf
1c אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁ הַכְּרֻבִים
dat boven het hoofd van de cherubs was
1b כְּאֶבֶן סַפִּיר כְּמַרְאֵה דְּמוּת כִּסֵּא
was iets als een saffiersteen als een verschijning van een [דְּמוּת] van een troon
1d נִרְאָה עֲלֵיהֶם
en hij verscheen boven hen.
2a וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִישׁ לְבֻשׁ הַבַּדִּים
En hij zei tot de man gekleed in linnen
2b וַיֹּאמֶר
en hij zei:
2c בֹּא אֶל־בֵּינוֹת לַגַּלְגַּל אֶל־תַּחַת לַכְּרוּב
Ga binnen in de ruimte tussen het wielwerk onder de cherub
2d וּמַלֵּא חָפְנֶיךָ גֶחָלֵי־אֵשׁ מִבֵּינוֹת לַכְּרֻבִים
en vul jouw handen met brandende kolen uit de ruimte tussen de cherubs
2e וּזְרָק עַל־הָעִיר
en strooit ze uit over de stad.
2f וַיָּבֹא לְעֵינָי
En hij ging naar binnen voor mijn ogen.
3a וְהַכְּרֻבִים עֹמְדִים מִימִין לַבַּיִת
En de cherubs waren staande aan de rechterkant van het huis
3b בְּבֹאוֹ הָאִישׁ
toen de man binnenkwam
3c וְהֶעָנָן מָלֵא אֶת־הַחָצֵר הַפְּנִימִית
en de wolk vulde de binnenste voorhof.
4a וַיֶּרָם כְּבוֹד־יְהוָה מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת
En de heerlijkheid van de Heer verhief zich boven de cherub boven de drempel van het huis
4b וַיִּמָּלֵא הַבַּיִת אֶת־הֶעָנָן
en het huis werd gevuld met de wolk
4c וְהַחָצֵר מָלְאָה אֶת־נֹגַהּ כְּבוֹד יְהוָה
en de voorhof was vol van de glans van de heerlijkheid van de Heer.
5a וְקוֹל כַּנְפֵי הַכְּרוּבִים נִשְׁמַע עַד־הֶחָצֵר הַחִיצֹנָה כְּקוֹל אֵל־שַׁדַּי
En het geluid van de vleugels van de cherubs werd gehoord tot de buitenste voorhof zoals de stem van de almachtige God
5b בְּדַבְּרוֹ
wanneer hij spreekt.
6a וַיְהִי
En het gebeurde
6b בְּצַוֹּתוֹ אֶת־הָאִישׁ לְבֻשׁ־הַבַּדִּים
dat hij bevolen had de man gekleed in linnen

6c לֵאמֹר
:
6d קַח אֵשׁ מִבֵּינוֹת לַגַּלְגַּל מִבֵּינוֹת לַכְּרוּבִים
Neem vuur vanuit de ruimte tussen het wielwerk tussen de cherubs
6e וַיָּבֹא
dat hij inging
6f וַיַּעֲמֹד אֵצֶל הָאוֹפָן
en hij stond naast het wielwerk.
7a וַיִּשְׁלַח הַכְּרוּב אֶת־יָדוֹ מִבֵּינוֹת לַכְּרוּבִים אֶל־הָאֵשׁ
En de cherub zond zijn hand uit de ruimte tussen de cherubs naar het vuur
7b אֲשֶׁר בֵּינוֹת הַכְּרֻבִים
dat tussen de cherubs was
7c וַיִּשָּׂא
en hij tilde het op
7d וַיִּתֵּן אֶל־חָפְנֵי לְבֻשׁ הַבַּדִּים
en hij gaf het in de hand van hem gekleed in linnen
7e וַיִּקַּח
en hij nam
7f וַיֵּצֵא
en ging naar buiten.
8a וַיֵּרָא לַכְּרֻבִים תַּבְנִית יַד־אָדָם תַּחַת כַּנְפֵיהֶם
Er verscheen bij de cherubs een patroon van een hand van een mens onder hun
vleugels.
9a וָאֶרְאֶה
en ik zag
9b וְהִנֵּה אַרְבָּעָה אוֹפַנִּים אֵצֶל הַכְּרוּבִים
en jawel, vier wielen waren naast de cherubs
9c אוֹפַן אֶחָד אֵצֶל הַכְּרוּב אֶחָד
het ene wiel naast de ene cherub
9d וְאוֹפַן אֶחָד אֵצֶל הַכְּרוּב אֶחָד
en het andere wiel naast de andere cherub
9e וּמַרְאֵה הָאוֹפַנִּים כְּעֵין אֶבֶן תַּרְשִׁישׁ
en de verschijning van de wielen was als de glans van turkooissteen.
10a וּמַרְאֵיהֶם דְּמוּת אֶחָד לְאַרְבַּעְתָּם
En hun verschijning [דְּמוּת] alle vier
10b כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן
alsof het wiel was in het midden van het wiel.
11a בְּלֶכְתָּם
Als ze gingen
11b אֶל־אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם יֵלֵכוּ
gingen ze in vier richtingen
11c לֹא יִסַּבּוּ
ze keerden niet om
11d בְּלֶכְתָּם
als ze gingen
11e כִּי הַמָּקוֹם

want de plaats
11f אֲשֶׁר־יִפְנֶה הָרֹאשׁ
waarheen het hoofd keerde
11e אַחֲרָיו יֵלֵכוּ
gingen ze achter hem
11g לֹא יִסַּבּוּ
en ze keerden niet om
11h בְּלֶכְתָּם
als ze gingen.
12a וְכָל־בְּשָׂרָם וְגַבֵּיהֶם וְיֵדֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם וְהָאֹפַנִּים מְלֵאִים
En hun hele lichaam, hun ruggen, hun handen en hun vleugels en de wielen waren vol ogen rondom
12b לְאַרְבַּעְתָּם אֹופַנֵּיהֶם
alle vier hadden hun wielen.
13a לָאֹפַנִּים לָהֶם קוֹרָא הַגַּלְגַּל בְּאָזְנָי
Aangaande de wielen, ze werden het wielwerk genoemd in mijn oren.
14a וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָד
En vier gezichten waren aan ieder
14b פְּנֵי הָאֶחָד פְּנֵי הַכְּרוּב
het eerste gezicht was een gezicht van de cherub
14c וּפְנֵי הַשֵּׁנִי פְּנֵי אָדָם
en het tweede gezicht was het gezicht van een mens
14d וְהַשְּׁלִישִׁי פְּנֵי אַרְיֵה
en het derde gezicht was een leeuw
14e וְהָרְבִיעִי פְּנֵי־נָשֶׁר
en het vierde gezicht was van een arend.
15a וַיֵּרֹמּוּ הַכְּרוּבִים
De cherubs verhieven zichzelf
15b הִיא הַחַיָּה
het was het wezen
15c אֲשֶׁר רָאִיתִי בְּנְהַר־כְּבָר
dat ik gezien had bij de rivier de Kebar.
16a וּבְלֶכֶת הַכְּרוּבִים
Als de cherubs gingen
16b יֵלְכוּ הָאֹופַנִּים אֶצְלָם
gingen de wielen naast hen
16c וּבִשְׂאֵת הַכְּרוּבִים אֶת־כַּנְפֵיהֶם
en als de cherubs hun vleugels verhieven
16d לָרוּם מֵעַל הָאָרֶץ
om op te stijgen boven de aarde
16e לֹא־יִסַּבּוּ הָאֹופַנִּים גַּם־הֵם מֵאֶצְלָם
keerden diezelfde wielen niet om naast hen.
17a בְּעָמְדָם
Als ze stilstonden
17b יַעֲמֹדוּ
stonden ze stil

17c וּבְרוֹמָם
als ze opstegen
17d יֵרוֹמוּ אוֹתָם
verhieven ze zich met hen
17e כִּי רוּחַ הַחַיָּה בָּהֶם
want de geest van het levende wezen was in hen.
18a וַיֵּצֵא כְּבוֹד יְהוָה מֵעַל מִפְתַּן הַבַּיִת
En de heerlijkheid van de Heer ging weg boven de drempel van het huis
18b וַיַּעֲמֹד עַל־הַכְּרוּבִים
en hij stond boven de cherubs.
19a וַיִּשְׂאוּ הַכְּרוּבִים אֶת־כַּנְפֵיהֶם
En de cherubs hieven hun vleugels op
19b וַיֵּרוֹמוּ מִן־הָאָרֶץ לְעֵינַי
en ze verhieven zichzelf vanaf de aarde voor mijn ogen
19c בְּצֵאתָם וְהָאֹפַנִּים לְעֻמָּתָם
en ze gingen en de wielen naast hen
19d וַיַּעֲמֹד פֶּתַח שַׁעַר בֵּית־יְהוָה הַקַּדְמוֹנִי
daarop stond ieder bij de opening van de Oostpoort van het huis van de Heer
19e וּכְבוֹד אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל עֲלֵיהֶם מִלְּמָעְלָה
en de heerlijkheid van de God van Israël was bovenaf op hen.
20a הִיא הַחַיָּה
Het was het levende wezen
20b אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בְּנְהַר־כְּבָר
dat ik gezien had onder de God van Israël bij de rivier de Kebar
20c וָאֵדָּע
en ik begreep
20d כִּי כְרוּבִים הֵמָּה
dat het cherubs waren.
21a אַרְבָּעָה אַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָד
En vier gezichten waren aan ieder
21b וְאַרְבַּע כְּנָפַיִם לְאֶחָד
en vier vleugels waren aan ieder
21c וּדְמוּת יְדֵי אָדָם תַּחַת כַּנְפֵיהֶם
[וּדְמוּת] van handen van mensen waren onder hun vleugels.
22a וּדְמוּת פְּנֵיהֶם הֵמָּה הַפָּנִים
[וּדְמוּת] van deze gezichten, het waren gezichten
22b אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל־נְהַר־כְּבָר מַרְאֵיהֶם וְאוֹתָם
die ik had gezien bij de rivier de Kebar, hun verschijningen en zij zelf
22c אִישׁ אֶל־עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ
ieder recht vooruit gingen ze.

Psalm 58:2-6

2a הַאֻמְנָם צֶדֶק
Werkelijk
2b אֵלֶם
goden[1122]
2a תְּדַבֵּרוּן
spreken jullie recht?
2c מֵישָׁרִים תִּשְׁפְּטוּ בְּנֵי אָדָם
Oordelen jullie rechtmatig over de zonen van Adam?
3a אַף־בְּלֵבָב עוֹלֹת תִּפְעָלוּן
Ja in het hart doen jullie ongerechtigheden
3b בָּאָרֶץ חֲמַס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסוּן
op aarde wegen jullie het geweld van jullie handen.
4a זֹרוּ רְשָׁעִים מֵרָחֶם
De goddelozen zijn vervreemd vanaf de baarmoeder
4b תָּעוּ מִבֶּטֶן דֹּבְרֵי כָזָב
de leugenaars dwalen vanaf de baarmoeder.
5a חֲמַת־לָמוֹ
Het gif dat aan hen is
5b כִּדְמוּת חֲמַת־נָחָשׁ
is [כִּדְמוּת] van het gif van een slang,
5c כְּמוֹ־פֶתֶן חֵרֵשׁ
als van een dove cobra
5d יַאֲטֵם אָזְנוֹ
die zijn oor sluit
6a אֲשֶׁר לֹא־יִשְׁמַע לְקוֹל מְלַחֲשִׁים
die niet luistert naar de stem van de bezweerders
6b חוֹבֵר
van het bezweringsgilde
6c חֲבָרִים מְחֻכָּם
dat bekwaam is in bezweringen.

1122 Het woord אֵלֶם betekent letterlijk *stilte*, maar kan ongevocaliseerd als *goden* gelezen worden. Als deze lezing gevolgd wordt, doet men dat op basis van Ps. 82. Het woord "goden", aldus Clinton McCann, Jr. *Psalms*, 908, heeft hierbij de betekenis van machtigen, het is een eretitel voor gezagsdragers. Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger, *Psalmen 51-100* (HThKAT; Freiburg im Breisgau: Herder, 2000), 132-133, geven eveneens aan dat goden hier als menselijke rechters begrepen kunnen worden of als een goddelijk wezen. Zij stellen echter dat, buiten Ps. 45:7, de term "goden" nergens gebruikt wordt voor mensen. In Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger, *Die Psalmen II: Psalm 51-100* (NEchtB 40; Würzburg: Echter, 2002), 361 geven Hossfeld en Zenger echter wel aan dat het woord "machtigen", betrekking heeft op notabelen aan wie het ambt van rechtspreken is toevertrouwd. In navolging van deze opmerking, de visie van Clinton McCann Jr. en de Nederlandse Bijbelvertalingen, zal ik אֵלֶם eveneens vertalen als goden, in de betekenis van de machtigen die recht spreken. Het gaat mijns inziens dus om mensen, zodat het vers aansluit bij vers 4. Voorts beschouw ik אֵלֶם als een vocatief.

Daniël 10:4-21

4a וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַאֲנִי הָיֵיתִי עַל יַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל
En op de vierentwintigste dag van de eerste maand was ik aan de oever van de grote rivier
4b הִוּא חִדֶּקֶל
dit is de Tigris
5a וָאֶשָּׂא אֶת־עֵינַי
en ik sloeg mijn ogen op
5b וָאֶרְאֶה
en ik zag
5c וְהִנֵּה אִישׁ־אֶחָד לָבוּשׁ בַּדִּים וּמָתְנָיו
en ja, een man gekleed in linnen en zijn heupen omgord met goud van Ufaz.[1123]
6a וּגְוִיָּתוֹ כְּתַרְשִׁישׁ
Zijn lichaam was als turkoois
6b וּפָנָיו כְּמַרְאֵה בָרָק
en zijn aangezicht als de verschijning van bliksem
6c וְעֵינָיו כְּלַפִּידֵי אֵשׁ
en zijn ogen als fakkels van vuur
6d וּזְרֹעֹתָיו וּמַרְגְּלֹתָיו כְּעֵין נְחֹשֶׁת קָלֶל
en zijn armen en voeten als de glans van gepolijst koper
6e וְקוֹל דְּבָרָיו כְּקוֹל הָמוֹן
en het geluid van zijn woorden als het geluid van een menigte.
7a וְרָאִיתִי אֶת־הַמַּרְאֶה אֲנִי דָנִיֵּאל לְבַדִּי
En ik zag, ik Daniël, alleen het visioen
7b וְהָאֲנָשִׁים
en de mannen
7c אֲשֶׁר הָיוּ עִמִּי
die waren met mij
7b לֹא רָאוּ אֶת־הַמַּרְאֶה
zagen het visioen niet
7d אֲבָל חֲרָדָה גְדֹלָה נָפְלָה עֲלֵיהֶם
maar een grote schrik viel op hen
7e וַיִּבְרְחוּ
en zij vluchtten
7f בְּהֵחָבֵא
om zichzelf te verbergen.
8a וַאֲנִי נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי
En ik, ik werd alleen achtergelaten
8b וָאֶרְאֶה אֶת־הַמַּרְאָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת
en ik zag dat grote visioen
8c וְלֹא נִשְׁאַר־בִּי כֹחַ
en in mij bleef geen kracht

1123 Volgens Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 513 [§137u] is het woord אֶחָד hier gebruikt om onbepaaldheid aan te geven. In het Nederlands wordt hiervoor het onbepaalde lidwoord "een" gebruikt.

8d וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי לְמַשְׁחִית
mijn uitstraling werd veranderd aan mij in verval
8e וְלֹא עָצַרְתִּי כֹּחַ
en ik had geen kracht meer.

9a וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל דְּבָרָיו
En ik hoorde het geluid van zijn woorden
9b וּבְשָׁמְעִי אֶת־קוֹל דְּבָרָיו
en toen ik het geluid van zijn woorden hoorde
9c וַאֲנִי הָיִיתִי נִרְדָּם
viel ik in slaap op mijn aangezicht
9d עַל־פָּנַי וּפָנַי אַרְצָה
met mijn aangezicht op de aarde.

10a וְהִנֵּה־יָד נָגְעָה בִּי
En ja, een hand raakte mij aan
10b וַתְּנִיעֵנִי עַל־בִּרְכַּי וְכַפּוֹת יָדָי
en schudde mij op mijn knieën en de palmen van mijn handen.

11a וַיֹּאמֶר אֵלַי
En hij zei tot mij:
11b דָּנִיֵּאל
Daniël,
11c אִישׁ־חֲמֻדוֹת
beminde man
11d הָבֵן בַּדְּבָרִים
begrijp de woorden
11e אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ
die ik aan het spreken ben tot jou
11f וַעֲמֹד עַל־עָמְדֶךָ
en sta op jouw standplaats
11g כִּי עַתָּה שֻׁלַּחְתִּי אֵלֶיךָ
want nu ben ik tot jou gezonden
11h וּבְדַבְּרוֹ עִמִּי אֶת־הַדָּבָר
en toen hij deze woorden tot mij sprak
11i עָמַדְתִּי מַרְעִיד
stond ik bevend op.

12a וַיֹּאמֶר אֵלַי
En hij zei tot mij:
12b אַל־תִּירָא
Vrees niet
12c דָּנִיֵּאל
Daniël
12d כִּי מִן־הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן
want vanaf de eerste dag
12e אֲשֶׁר נָתַתָּ אֶת־לִבְּךָ
dat jij gegeven had jouw hart
12f לְהָבִין
om te begrijpen

12g וּלְהִתְעַנּוֹת לִפְנֵי אלֹהֶיךָ
en om je te verootmoedigen voor het aangezicht van jouw God

12d נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ
zijn jouw woorden gehoord

12h וַאֲנִי־בָּאתִי בִּדְבָרֶיךָ
en ben ik gekomen voor jouw woorden.

13a וְשַׂר מַלְכוּת פָּרַס עֹמֵד לְנֶגְדִּי עֶשְׂרִים וְאֶחָד יוֹם
Maar de vorst van het koninkrijk Perzië was staande tegenover mij eenentwintig dagen

13b הָרִאשֹׁנִים בָּא וְהִנֵּה מִיכָאֵל אַחַד הַשָּׂרִים
en ja, Michaël, een van de voornaamste vorsten, kwam

13c לְעָזְרֵנִי
om mij te helpen

13d וַאֲנִי נוֹתַרְתִּי שָׁם אֵצֶל מַלְכֵי פָרָס
toen ik daar achterbleef bij de koningen van Perzië.

14a וּבָאתִי
Ik ben gekomen

14b לַהֲבִינְךָ
dat jij begrijpt

14c אֶת אשֶׁר־יִקְרֶה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
wat jouw volk gaat tegenkomen aan het einde van de dagen

14d כִּי־עוֹד חָזוֹן לַיָּמִים
want wederom is het visioen voor dagen.

15a וּבְדַבְּרוֹ עִמִּי כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה
Terwijl hij sprak met mij deze woorden

15b נָתַתִּי פָנַי אַרְצָה
sloeg ik mijn aangezicht ter aarde

15c וְנֶאֱלַמְתִּי
en was ik verstomd.

16a וְהִנֵּה כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם נֹגֵעַ עַל־שְׂפָתָי
En ja, terwijl iemand [כִּדְמוּת] van mensenkinderen mijn lippen aanraakte

16b וָאֶפְתַּח־פִּי
opende ik mijn mond

16c וָאֲדַבְּרָה
en ik sprak

16d וָאֹמְרָה אֶל־הָעֹמֵד לְנֶגְדִּי
en ik zei tegen degene die tegenover mij stond:

16e אֲדֹנִי
Mijn heer

16f בַּמַּרְאָה נֶהֱפְכוּ צִירַי עָלַי
vanwege het visioen hebben weeën mij overvallen

16g וְלֹא עָצַרְתִּי כֹּחַ
en ik heb geen kracht meer.

17a וְהֵיךְ יוּכַל עֶבֶד אֲדֹנִי זֶה

En hoe kan de dienaar van deze mijn heer
17b לְדַבֵּר עִם־אֲדֹנִי זֶה
spreken met deze mijn heer?
17c וַאֲנִי מֵעַתָּה
Ik nu,
17d לֹא־יַעֲמֹד־בִּי כֹחַ
er bevindt zich in mij geen kracht meer
17e וּנְשָׁמָה לֹא נִשְׁאֲרָה־בִּי
en er is geen adem in mij overgebleven.
18a וַיֹּסֶף
Hij deed opnieuw
18b וַיִּגַּע־בִּי כְּמַרְאֵה אָדָם
en hij raakte mij aan zoals een verschijning van een mens
18c וַיְחַזְּקֵנִי
en hij versterkte mij.
19a וַיֹּאמֶר
En hij zei:
19b אַל־תִּירָא
Vrees niet,
19c אִישׁ־חֲמֻדוֹת
beminde man
19d שָׁלוֹם לָךְ
vrede zij u
19e חֲזַק
wees sterk
19f וַחֲזַק
ja, wees sterk
19g וּבְדַבְּרוֹ עִמִּי
en terwijl hij sprak met mij
19h הִתְחַזַּקְתִּי
versterkte ik mezelf
19i וָאֹמְרָה
en ik zei:
19j יְדַבֵּר
Spreek
19k אֲדֹנִי
heer
19l כִּי חִזַּקְתָּנִי
want jij hebt mij versterkt.
20a וַיֹּאמֶר
En hij zei:
20b הֲיָדַעְתָּ
Weet jij
20c לָמָּה־בָּאתִי אֵלֶיךָ
waarom ik gekomen ben naar jou?
20d וְעַתָּה אָשׁוּב

En nu zal ik terugkeren
20e לְהִלָּחֵם עִם־שַׂר פָּרָס
om te strijden met de koning van Perzië
20f וַאֲנִי יוֹצֵא
en als ik uitgegaan ben
20g וְהִנֵּה שַׂר־יָוָן בָּא
en ja, de koning van Griekenland komt.
21a אֲבָל אַגִּיד לְךָ
Waarlijk zal ik jou meedelen
21b אֶת־הָרָשׁוּם בִּכְתָב אֱמֶת
wat geschreven is in het boek van de waarheid
21c וְאֵין אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי עַל־אֵלֶּה
en niet één is zich aan het versterken met mij tegen hen
21d כִּי אִם־מִיכָאֵל שַׂרְכֶם
behalve Michaël jullie koning wel.[1124]

1124 Vers 21d is een eigen clause, omdat er sprake is van een ellips: het werkwoord חזק uit vers 21c moet hier meegelezen worden.

2 Kronieken 4:1-6

1a וַיַּעַשׂ מִזְבַּח נְחֹשֶׁת עֶשְׂרִים אַמָּה אָרְכּוֹ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רָחְבּוֹ וְעֶשֶׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ
En hij maakte een koperen altaar van twintig el zijn lengte, twintig el zijn breedte en twintig el zijn hoogte.

2a וַיַּעַשׂ אֶת־הַיָּם
En hij maakte de zee

2b מוּצָק עֶשֶׂר בָּאַמָּה מִשְּׂפָתוֹ אֶל־שְׂפָתוֹ עָגֹול סָבִיב וְחָמֵשׁ בָּאַמָּה קוֹמָתֹו
gegoten tien el van zijn rand tot aan zijn rand geheel rond en vijf el in zijn hoogte

2c וְקָו שְׁלֹשִׁים בָּאַמָּה יָסֹב אֹתוֹ סָבִיב
en een meetlint van dertig el omving hem rondom.

3a וּדְמוּת בְּקָרִים תַּחַת לוֹ סָבִיב סָבִיב סוֹבְבִים אֹתוֹ עֶשֶׂר בָּאַמָּה
[וּדְמוּת**]** van runderen omringden aan diens onderkant rondom, tien el

3b מַקִּיפִים אֶת־הַיָּם סָבִיב שְׁנַיִם טוּרִים הַבָּקָר
twee rijen runderen omringden de zee rondom

3c יְצוּקִים בְּמֻצַקְתּוֹ
die waren meegegoten in zijn gietsel.

4a עוֹמֵד עַל־שְׁנֵים עָשָׂר בָּקָר
Hij stond op twaalf runderen

4b שְׁלֹשָׁה פֹנִים צָפֹונָה
drie gekeerd naar het noorden

4c וּשְׁלוֹשָׁה פֹנִים יָמָּה
en drie gekeerd naar het westen

4d וּשְׁלֹשָׁה פֹנִים נֶגְבָּה
en drie gekeerd naar het zuiden

4e וּשְׁלֹשָׁה פֹנִים מִזְרָחָה
en drie gekeerd naar het oosten

4f וְהַיָּם עֲלֵיהֶם מִלְּמָעְלָה
en de zee was op hen

4g וְכָל־אֲחֹרֵיהֶם בָּיְתָה
en al hun achterdelen waren in het huis.

5a וְעָבְיוֹ טֶפַח
Zijn dikte was een handbreedte

5b וּשְׂפָתוֹ כְּמַעֲשֵׂה שְׂפַת־כּוֹס פֶּרַח שׁוֹשַׁנָּה
en zijn rand was zoals het werk van een rand van een beker, van een kelk van een lelie

5c מַחֲזִיק בַּתִּים
die bathen vast kon houden

5d שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים יָכִיל
drieduizend bevatte hij.

6a וַיַּעַשׂ כִּיֹּרִים עֲשָׂרָה
En hij maakte tien wasvaten

6b וַיִּתֵּן חֲמִשָּׁה מִיָּמִין וַחֲמִשָּׁה מִשְּׂמֹאול
en hij plaatste vijf aan de rechterkant en vijf aan de linkerkant

6c לְרָחְצָה
om te wassen

│ │ │ │ │ **6d** בָּהֶם אֶת־מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה יָדִיחוּ בָם
│ │ │ └ └ in hen spoelden zij de benodigdheden voor het offer af
│ │ │ ┌ **6e** וְהַיָּם
│ │ │ │ maar de zee was
│ │ │ │ **6f** לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ
└ └ └ └ voor de priesters om zich daarin te wassen.

Bijlage 4: Hakenindelingen Kolossenzen

Kolossenzen 1:9-23

9a Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας
Daarom ook wij, vanaf de dag
9b ἠκούσαμεν,
dat wij hebben gehoord,
9a οὐ παυόμεθα
niet stoppen
9c ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι
voor jullie te bidden
9d καὶ αἰτούμενοι,
en te vragen,
9e ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει
πνευματικῇ,
opdat jullie vervuld worden met de kennis van zijn wil in alle wijsheid en geestelijk
inzicht,
10a περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν,
om waardig aan de heer te wandelen tot aller tevredenheid,
10b ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες
in alle goede daad vrucht dragende
10c καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ,
en groeiende in de kennis van God,
11a ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτου εἰς πᾶσαν
ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν.
terwijl jullie met alle kracht gesterkt worden door de macht van zijn glorie in alle
volharding en geduld.
11b-12a Μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες τῷ πατρι
Met blijdschap dankende de vader
12b τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί·[1125]
nadat hij jullie geschikt had gemaakt voor het deel van het deel van de heiligen in het
licht:
13a ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους
hij heeft ons gered uit de macht van de duisternis
13b καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,[1126]
en gebracht naar het koninkrijk van de zoon van zijn liefde,
14a ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν·
in wie wij de verlossing hebben, de losmaking van de zonden:
15a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης

1125 In navolging van P.M. Hensels, *Nieuwtestamentisch Grieks*: *Een beknopte grammatica* (Bussum: Coetinho, 2008), 24 vertaal ik een punt bovenaan de regel als dubbele punt of puntkomma.

1126 De frase τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ is wellicht een semitisme en betekent hetzelfde als *geliefde zoon*. Zie: Pfammatter, *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 60. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, 49.

κτίσεως,[1127]
hij is het [εἰκὼν] van de onzichtbare God, de eerstgeborene van heel de schepping,
16a ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·
want in hem werden alle dingen geschapen in de hemel en op de aarde, het zichtbare en het onzichtbare, hetzij tronen, hetzij dragers van de macht,[1128] hetzij overheden, hetzij machten;
16b τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·
alle dingen zijn door hem en voor hem geschapen;
17a καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
en hij is vóór alle dingen
17b καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,
en alle dingen bestaan in hem,
18a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·
en hij is het hoofd van het lichaam van de ekklesia;
18b ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,[1129]
hij is het begin, de eerstgeborene uit de doden,
18c ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,
opdat hij in alle dingen de eerste moge worden,
19a ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν
want *het* behaagde hem
19b πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
dat heel de volheid in hem zou wonen
20a καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,
en door hem alle dingen te verzoenen met zichzelf,
20b εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι᾽αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.[1130]
nadat hij vrede gedaan had door het bloed van zijn kruis, [door hem] hetzij

---

1127 De frasen εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου en πρωτότοκος πάσης κτίσεως zijn wellicht semitismen: evenals in de *status-constructus*verbinding in het Hebreeuws, ontbreekt het lidwoord van het zelfstandig naamwoord in de nominativus, waarop een genitivus volgt. Het lidwoord moet echter wel ingevoegd worden. Zie: Hensels, *Nieuwtestamentisch Grieks*, 33. Zie ook: Friedrich Blass, Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (17. Auflage; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990), 208-209 [§ 259].

1128 Walter Bauer, Kurt Aland, Barbara Aland, Hgs. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (6. Auflage; Berlin: de Gruyter, 1988), 935.

1129 De frase πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν is wellicht een semitisme: het lidwoord van het zelfstandig naamwoord in de nominativus, waarop een genitivus volgt, ontbreekt, maar dient wel ingevoegd te worden.

1130 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek Testament third edition* (London: United Bible Societies, 1971), 621 geeft aan dat de frase δι᾽ αὐτοῦ, die onder andere is opgenomen in codex א, A, C, D, maar ontbreekt in onder andere codex B, D* en G, volgens het merendeel van de commissie per ongeluk is weggelaten, aangezien αὐτοῦ, δι᾽ αὐτοῦ een *homoioteleuton* vormt, of bewust, daar het overbodig en onduidelijk is. Een minderheid van de commissie is van mening dat de frase dermate storend is in de tekst, dat het lastig is om vast te stellen dat het door de auteur is ingevoegd. Om beide gezichtspunten te laten zien, is besloten de frase wel op te nemen, maar te plaatsen binnen vierkante haken.

alle dingen op de aarde hetzij alle dingen in de hemel.

21a Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,

En jullie zijn vroeger vervreemd geweest en vijandig door het verstand in slechte daden,

22a νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου

maar nu heeft hij verzoend in het lichaam van zijn vlees door de dood

22b παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,

om jullie heilig en smetteloos en onberispelijk voor hem te stellen,

23a εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει

indien jullie volharden in het geloof

23b τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι

gefundeerd en vast

23c καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου

en jullie je niet laten bewegen van de hoop van het evangelie

23d οὗ ἠκούσατε,

dat jullie hebben gehoord,

23e τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν,

nadat het verkondigd was aan heel de schepping onder de hemel,

23f οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.

waarvan ik, Paulus, een dienaar ben geworden.

Kolossenzen 3:1-17

1a Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ χριστῷ,
Indien jullie dan met Christus opgewekt zijn,
1b τὰ ἄνω ζητεῖτε,
zoekt de dingen die boven zijn,
1c οὗ ὁ χριστός ἐστιν
waar Christus is
1d ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος·
zittende aan de rechterhand van God;
2a τὰ ἄνω φρονεῖτε,
richt je op de dingen die boven zijn,
2b μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.
niet op de dingen op de aarde.[1131]
3a ἀπεθάνετε γὰρ
Want jullie zijn gestorven
3b καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ χριστῷ ἐν τῷ θεῷ·
en jullie leven is met Christus verborgen in God;
4a ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ,
wanneer Christus geopenbaard zal zijn,
4b ἡ ζωὴ ἡμῶν,
die ons leven is,
4c τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.
dan zullen ook jullie met hem geopenbaard worden in heerlijkheid.
5a Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη
Doodt daarom de leden
5b τὰ ἐπὶ τῆς γῆς,
die op de aarde zijn,
5a πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν,
ontucht, onreinheid, hartstocht, slechte begeerte, en de hebzucht,
5c ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρία,
dat afgodendienst is,
6a δι᾽ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεου [ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας][1132]
om welke de toorn van God komt [op de zonen van de ongehoorzaamheid]
7a ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε,
in wie ook jullie voorheen hebben gewandeld,
7b ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις·

1131 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord φρονέω uit vers 2a dient verondersteld te worden.

1132 Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 624-625 geeft aan dat het lastig om vast te stellen of de frase ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας is toegevoegd in de meeste manuscripten door kopiisten die wilden dat de tekst overeenkwam met Ef. 5:6, of dat de frase in bepaalde manuscripten en bij enkele Kerkvaders ontbreekt als gevolg van een fout in het overzetten van de tekst. Op basis van de opname van de frase in onder andere codex א, B, C en D, de onduidelijkheid in de tekst die ontstaat met ἐν οἷς in vers 7a als de frase wordt weggelaten, en het feit dat καὶ ὑμεῖς in dit zelfde vers lijkt te veronderstellen dat er reeds verwezen is naar heidenen, heeft een meerderheid van de commissie doen besluiten de frase wel op te nemen, maar te plaatsen binnen vierkante haken om aan te geven dat niet zeker is dat de frase tot de oorspronkelijke tekst behoort.

toen jullie leefden in hen;

8a νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν·
maar nu leggen ook jullie alles af, boosheid, wraak, slechtheid, laster, schandelijke taal uit jullie mond:

9a μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους,
liegt niet tegen elkaar,

9b ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ
nadat jullie de oude mens met zijn daden uitgetrokken hebben

10a καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον
en de nieuwe hebben aangedaan

10b τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ
die vernieuwd wordt tot kennis naar [εἰκόνα] van hem

10c κτίσαντος αὐτόν,
die hem geschapen heeft,

11a ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος,
waarin geen Griek en Jood, besnijdenis en voorhuid, barbaar, Skyth, slaaf, vrije man is

11b ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.[1133]
maar alle dingen en in alle dingen is Christus.

12a Ἐνδύσασθε οὖν,
Doet daarom aan

12b ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι,
als uitverkorenen van God, heiligen en zij die geliefd worden,

12a σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραΰτητα μακροθυμίαν,
innerlijke gevoelens van compassie, vriendelijkheid, nederigheid, zachtmoedigheid, geduld,

13a ἀνεχόμενοι ἀλλήλων
elkaar verdragende

13b καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς
en elkaar vergevende

13c ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν·
indien de een tegen de ander een grief heeft;

13d καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν
zoals ook de heer jullie vergeven heeft

13e οὕτως καὶ ὑμεῖς·[1134]
zo ook jullie;

14a ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην,[1135]
maar boven alle dingen de liefde,

14b ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

1133 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ἔνειμι uit vers 11a dient verondersteld te worden.
1134 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord χαρίζομαι uit vers 13d dient verondersteld te worden.
1135 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ἐνδύω uit vers 12a dient verondersteld te worden.

│ │ └ └ └ └die de samenbinder van de volmaaktheid is.
│ │ ┌ ┌ ┌ ┌**15a** καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,
│ │ │ │ │ │En de vrede van Christus moet heersen in jullie harten,
│ │ │ │ │ │**15b** εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι·
│ │ │ │ │ └tot welke ook jullie werden geroepen in één lichaam;
│ │ │ │ │**15c** καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.
│ │ │ │ └en weest dankbaar.
│ │ │ │ ┌**16a** Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως,
│ │ │ │ │Het woord van Christus moet rijkelijk in jullie inwonen,
│ │ │ │ │ ┌ ┌**16b** ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες
│ │ │ │ │ │ │in alle wijsheid lerende
│ │ │ │ │ │ │**16c** καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς,
│ │ │ │ │ │ └en elkaar vermanende,
│ │ │ │ │ │**16d** ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις
│ │ │ │ │ │ὑμῶν τῷ θεῷ·
│ │ │ │ │ │ │met psalmen, hymnen, *en* geestelijke liederen zingende voor God met dank in uw
│ │ │ └ └ └harten;
│ │ │ ┌ ┌**17a** καὶ πᾶν ὅ τι ἐὰν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ,
│ │ │ │ │en alles wat jullie doen in woord of in daad,
│ │ │ │ │**17b** πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ,[1136]
│ │ │ │ └alle dingen in de naam van de heer Jezus,
│ │ │ │**17c** εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ.
└ └ └ └dankende God de vader door hem.

1136 In dit vers is sprake van een ellips: het werkwoord ποιέω uit vers 17a dient verondersteld te worden. Onder invloed van het Hebreeuws zijn de lidwoorden in de frase ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ weggelaten, zowel bij het leidend naamwoord als bij de genitivus. Zie ook: Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 208-209 [§ 259].

Bijlage 5: Docentenhandleiding

Het scheppingsverhaal en de schepping van de mens als beeld van God (Gen. 1:1-2:3)

Inleiding

Het thema van deze lessen is het scheppingsverhaal in Gen. 1:1-2:3 en in het bijzonder de schepping van de mens als beeld van God (de verzen 26-27). Het materiaal is geschikt voor vijf lessen van vijftig minuten, met daarbinnen tijd vrijgemaakt om enkele vragen over het lesmateriaal te beantwoorden, maar kan desgewenst aangepast worden aan andere lestijden. De leerlingen werken afwisselend alleen, in twee- of in viertallen. Daarnaast vinden er klassikale besprekingen plaats. Het geniet de voorkeur om - indien mogelijk - de leerlingen te laten werken in vaste twee- en viertallen. Mocht het leerlingaantal niet goed uitkomen, kan er ook gewerkt worden in een drie- of vijftal. In deze handleiding wordt weergegeven hoe het lesmateriaal is opgebouwd, welke tijdsplanning gehanteerd kan worden, wat de docent dient voor te bereiden en welke materialen er nodig zijn.

Curriculair spinnenweb

Doelstellingen	*Learning about religion* en *from religion*
Inhoud	- Woorden functioneren altijd binnen een bepaalde context en deze context is van invloed op de betekenis van de woorden en de teksten waarin deze woorden gebruikt worden. Leerlingen verwerven dit principe en kunnen het toepassen. - Leerlingen kunnen omschrijven wat het concept 'beeld van God' betekent in het scheppingsverhaal en uitleggen welke historische en maatschappelijke gegevens bekend moeten zijn om deze betekenis te kunnen begrijpen. - Leerlingen kunnen omschrijven wat er bedoeld wordt met de concepten 'beeldverbod' en 'beeldenverering'. - Leerlingen kunnen de betekenis van het beeldverbod toepassen op hedendaagse vormen van religieuze beleving. - Leerlingen kunnen de betekenis van het vereren van beelden toepassen op hedendaagse vormen van religieuze beleving. - Leerlingen kunnen uitleggen hoe het scheppingsverhaal en de schepping van de mens als het beeld van God, een rol kan spelen in de discussie over genetische manipulatie. - Leerlingen kunnen het maken en vereren van beelden toepassen op onze samenleving.

	- Leerlingen kunnen motiveren of er in onze samenleving te veel beelden zijn. - Leerlingen kunnen hun eigen versie van het scheppingsverhaal schrijven en de keuzes die ze binnen dit verhaal gemaakt hebben, motiveren.
Leerlingactiviteiten	- Activeren van de aanwezige voorkennis. - Vergelijken van kunstwerken over de schepping van de mens. - Lezen van een informatieve tekst over het interpreteren van een verhaal en het lezen van een Bijbelse tekst. - Samenvatten van de informatieve tekst. - Lezen Gen. 1:1-2:3. - Interpreteren Gen. 1:24-31 met behulp van opdrachten en vragen. - Extra: Vergelijken van kunstwerken met de Bijbelse tekst. - Oplossen van een mysterie en het beantwoorden van enkele vragen over de informatie die verkregen is in het mysterie. - Beantwoorden van vragen om zo de concepten 'beeldverbod', 'beeldenverering' en 'beeld van God' te kunnen toepassen. - Schrijven van een eigen versie van het scheppingsverhaal en het beargumenteren van de gemaakte keuzes in dit verhaal.
Rol van de docent	De docent heeft met name een ondersteunende rol.
Materialen en bronnen	- Caroline Street, 2012, *Creation Sixth Day. Earth Creatures Man Woman* - Michelangelo, 1508-1512, *Creazione di Adamo* - glas-in-loodraam Collegiale kerk Onze-Lieve-Vrouw van Dinant, *De oprichting van Adam en Eva* - Gen. 1:1-2:3 - werkboek met daarin alle werkbladen - pen - markeerstift - kleurpotloden of stiften - tekstverwerker: computer of laptop
Groepering	H4
Locatie	Regulier klaslokaal. De laatste les vindt plaats in een computerlokaal. Indien dit niet mogelijk is, dient voor laptops gezorgd te worden.
Tijd	Vijf lessen van 50 minuten.
Beoordeling	Niet van toepassing.

Lesopbouw schematisch weergegeven

LES 1	**Werkvorm**	**tijdsduur**
	Spin	6 min.
	Beelden om te onthouden: kunstwerken	10 min.
	Exegetisch lezen deel 1	25-30 min.
LES 2	Exegetisch lezen deel 2	35-40 min.
	Evaluatieve vragenlijst	5 min.
	Tijd over: beelden om te onthouden, scheppingsverhaal en kunstwerken	
LES 3	Mysterie	35-40 min.
	Evaluatieve vragenlijst	5 min.
	Tijd over: beelden om te onthouden, scheppingsverhaal en kunstwerken	
LES 4	Concepten om mee te werken	20 min.
	Evaluatieve vragenlijst	5 min.
	Essay	20 min.
LES 5	Essay	35-40 min.
	Evaluatieve vragenlijst	5-10 min.

Beschrijving van de werkvormen

Inleidende werkvorm: spin. Wat is reeds bekend bij de leerlingen ten aanzien van het scheppingsverhaal en de schepping van de mens?

Deze opdracht is gericht op het activeren van de aanwezige voorkennis bij de leerlingen. Op het eerste blad in het werkboek is het woord 'schepping' genoteerd. De leerlingen noteren hieromheen waar zij aan denken bij het woord 'schepping'. Vervolgens inventariseert de docent klassikaal wat er door de leerlingen is opgeschreven. Hij doet dit door de genoemde items op het bord te schrijven. Eventuele foute voorkennis kan hierbij gecorrigeerd worden.
Tijdsduur: de leerlingen krijgen 1 minuut om op te schrijven waaraan ze denken. 5 minuten nabespreken.
Benodigdheden: werkblad inleidende opdracht, pen (leerlingen), bord en schrijfmateriaal (docent).

Werkvorm/werkblad 1: Beelden om te onthouden: kunstwerken over de schepping

In deze opdracht vergelijken de leerlingen drie kunstwerken die de schepping van de mens weergeven, met elkaar. Hiervoor ontvangen de leerlingen een kleurenkopie van ieder werk. Op werkblad 1 kunnen zij verschillen en overeenkomsten noteren. De leerlingen werken in deze opdracht in tweetallen. Als zij het werkblad hebben ingevuld, bespreken zij hun antwoorden met het tweetal waarmee zij samen een viertal vormen. Zo kijken zij aldus zelf hun antwoorden na. De docent heeft een ondersteunende rol: na het geven van instructie, loopt hij rond en geeft hij indien nodig feedback of aanwijzingen, of stelt hij vragen om leerlingen op het spoor te brengen van een verschil of overeenkomst.
Tijdsduur: 10 minuten.
Benodigdheden, in deze opdracht steeds per tweetal: werkblad 1, bijlage bij werkblad 1, pen (leerlingen).

Werkvorm/werkblad 2: Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal

Na het vergelijken van de kunstwerken, wordt de primaire levensbeschouwelijke tekst gelezen waarop de kunstwerken gebaseerd zijn: de schepping van de mens in het eerste scheppingsverhaal. Het gehele verhaal (Gen. 1:1-2:3) lezen de leerlingen éénmaal, om vervolgens in te zoomen op de beschrijving van de zesde dag (de verzen 24-31).

Alvorens het verhaal te lezen, krijgen de leerlingen schriftelijke uitleg over hoe wij verhalen interpreteren en wat deze interpretatie kan vergemakkelijken. Deze uitleg kan klassikaal of individueel gelezen worden en verder klassikaal verhelderd worden door de docent. Tevens wordt aan de leerlingen de vraag voorgelegd om de uitleg samen te vatten in maximaal zeven zinnen, waarna deze samenvattingen klassikaal besproken worden.

Ook het gehele scheppingsverhaal kan zowel individueel als klassikaal gelezen worden. De beschrijving van de zesde dag lezen de leerlingen vervolgens nogmaals, dit keer individueel, waarbij zij noteren wat hen opvalt of wat voor hen onduidelijk is. De volgende opdracht is gericht op het inzichtelijk maken van de structuur van de tekst. Opgemerkt dient te worden dat in de inleidende tekst uiteengezet wordt dat de verteller zowel situaties als handelingen kan beschrijven. In de opdracht zelf hoeven de leerlingen, om de opdracht niet nodeloos ingewikkeld te maken, echter alleen aan te geven welke verzen vertellerstekst zijn en in welke verzen sprake is van directe rede.

Nadat de structuur van de tekst door de leerlingen is aangegeven, beantwoorden zij een aantal vragen bij de tekst. Hierbij dient gebruik te worden gemaakt van de gegevens uit de vorige opdracht. De vragen zijn gericht op algemeen begrip van de tekst en op de betekenis van het concept ‘beeld van God’. De antwoorden op de

vragen worden vervolgens klassikaal besproken. De inleidende tekst met bijhorende vraag en de daaropvolgende opdracht en vragen, vormen tezamen werkblad 2. Bij dit werkblad ontvangen de leerlingen tevens de weergave van het gehele scheppingsverhaal als bijlage (bijlage 1). Hierdoor kunnen de leerlingen het werkblad en de Bijbeltekst naast elkaar leggen, wat het maken van de opdracht en het beantwoorden van de vragen vergemakkelijkt.

De docentactiviteiten bestaan uit het geven van instructie, het klassikaal of individueel laten lezen van de inleidende tekst en het scheppingsverhaal, het klassikaal bespreken van de samenvattingen van de inleidende tekst en van de vragen. Op het moment dat de leerlingen zelfstandig de verzen 24-31 interpreteren, kan de docent de leerlingen ondersteunen door middel van het geven van extra instructie, uitleg, feedback of aanwijzingen, of door middel van het stellen van vragen of het voordoen van gewenst gedrag.

Tijdsduur: dit werkblad wordt behandeld in twee lessen. De schriftelijke uitleg: 25 tot 30 minuten (met deze opdracht eindigt de eerste les). Scheppingsverhaal en evaluatieve vragenlijst: les 2. 10 minuten tekst lezen en noteren wat opvalt, 10 minuten structuur aangeven, 10 minuten vragen maken, 10 minuten nakijken, 5 minuten vragenlijst invullen. Indien leerlingen tijd over hebben: werkblad 3 kan aan deze leerlingen aangeboden worden.

Benodigdheden: werkblad 2, bijlage bij werkblad 2, markeerstift, kleurpotloden of stiften in verschillende kleuren, pen, evaluatieve vragenlijst (leerlingen), antwoordmodel werkblad 2, bord en schrijfmateriaal (docent).

Extra werkvorm/werkblad 3: Beelden om te onthouden: het scheppingsverhaal en de kunstwerken

Deze opdracht kan gemaakt worden als er tijd over is na werkblad 2 en/of na werkblad 4. In de werkvorm vergelijken de leerlingen het scheppingsverhaal met de kunstwerken. Wederom kunnen de verschillen en overeenkomsten genoteerd worden op een werkblad (werkblad 3). Tevens worden op dit werkblad enkele vragen gesteld. Door het maken van de vergelijking, wordt zichtbaar dat iedere kunstenaar een eigen interpretatie van het verhaal maakt. Door middel van het beantwoorden van de vragen denken de leerlingen verder na over het interpreteren van een tekst en over het concept ‘beeld van God’.

De leerlingen maken deze opdracht alleen of in tweetallen, afhankelijk van de ontstane situatie in de klas. Indien mogelijk vergelijken de leerlingen hun antwoorden onderling met de buurman/buurvrouw of, als leerlingen in tweetallen werken, met het tweetal waarmee het betreffende tweetal een viertal vormt. De docent heeft een ondersteunende rol en geeft indien nodig feedback of aanwijzingen, of stelt vragen aan

de leerlingen, zodat zij zelf de mogelijke verschillen en overeenkomsten ontdekken en de bijbehorende vragen kunnen beantwoorden.
Tijdsduur: 10 tot 15 minuten.
Benodigdheden: werkblad 2, werkblad 3, bijlage bij werkblad 1, pen (leerlingen), antwoordmodel werkblad 3 (docent).

Werkvorm/werkblad 4: Mysterie: waarom wordt de mens geschapen als beeld van God? Het belang van de historische en maatschappelijke context.

Door het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal hebben de leerlingen ontdekt wat het zou kunnen betekenen dat de mens geschapen is als het beeld van God. In deze opdracht ervaren zij dat als zij meer weten over de tijd en de cultuur waarin het scheppingsverhaal op schrift gesteld is, zij de betekenis van de frase 'beeld van God' nog beter kunnen begrijpen. Het belang van kennis van de historische en culturele context is reeds aan de orde gekomen in de inleidende tekst van werkblad 2 en wordt op het werkblad bij deze werkvorm (werkblad 4) kort herhaald. Tevens wordt het belangrijkste aspect van de historische en culturele context gedeeld, namelijk dat het verhaal op schrift is gesteld tijdens of kort na de Babylonische ballingschap. De overige informatie die van belang is, ontvangen de leerlingen in het mysterie.

De leerlingen werken in viertallen. De docent geeft aan ieder viertal kaartjes met informatie. Tevens geeft hij aan elk viertal vier extra aanwijzingen. Ieder groepslid krijgt aldus één aanwijzing, die hij dient te delen met de overige groepsleden. De leerlingen proberen de kaartjes met informatie te ordenen, zodat er drie groepen informatie ontstaan. De aanwijzingen helpen de leerlingen hierbij. Iedere groep kaartjes geeft één antwoord op de vraag waarom door de Israëlieten gesteld werd dat de mens geschapen wordt als het beeld van God. De leerlingen noteren de gevonden antwoorden op het werkblad. Mochten zij zelf andere ideeën hebben over de vraag en tot eigen informatie en antwoorden komen, kunnen zij deze informatie noteren op lege kaartjes die eveneens aan ieder viertal ter beschikking worden gesteld.

Ook bij deze opdracht heeft de docent een ondersteunende rol. Na het geven van een klassikale instructie en het uitdelen van de materialen, dient hij rond te lopen en te inventariseren of alle viertallen de informatie op juiste wijze ordenen en de verschillende antwoorden op de vraag weten te vinden. Hij kan hierbij extra instructie, uitleg of feedback geven, maar de leerlingen ook verder op weg helpen door vragen te stellen of door hints te geven.

Nadat het mysterie is opgelost en de gevonden antwoorden zijn ingevuld op het werkblad, dienen de leerlingen enkele vragen te beantwoorden. Door het maken van deze vragen kunnen de leerlingen de antwoorden uit het mysterie verbinden met datgene wat zij in het scheppingsverhaal hebben gelezen en met datgene wat zij ontdekt

hebben door het bestuderen van de kunstwerken. Tevens wordt voor hen nogmaals inzichtelijk gemaakt dat de betekenis van woorden en teksten duidelijker wordt als men meer kennis heeft over de historische en culturele context waarin het verhaal ontstaan is. Na het invullen van het werkblad en het beantwoorden van de vragen, kan het geheel worden nagekeken aan de hand van een antwoordmodel. Er vindt aldus geen klassikale nabespreking plaats, al kan de docent hiertoe wel besluiten als blijkt dat zijn ondersteuning onvoldoende is voor de leerlingen om het mysterie op te lossen. Het is van belang dat alle leerlingen het mysterie kunnen nakijken. Het antwoordmodel dient aldus op tijd te worden uitgedeeld, ook al zijn nog niet alle viertallen volledig klaar met oplossen van het mysterie en/of het beantwoorden van de vragen.
Tijdsduur: geheel les 3. Mysterie oplossen: 30 tot 40 minuten, inclusief nakijken. Vragenlijst invullen: 5 tot 10 minuten. Als leerlingen eerder klaar zijn, kunnen zij werkblad 3 maken (of afmaken, indien zij er de vorige les aan gewerkt hebben).
Benodigdheden, in deze opdracht steeds per viertal: werkblad 4, de kaartjes met informatie, lege kaartjes en de aanwijzingen (de kaartjes dienen van tevoren losgeknipt te worden door de docent), evaluatieve vragenlijst, pen (leerlingen), antwoordmodel van werkblad 4 (dient door de docent uitgedeeld te worden als het mysterie is opgelost).

Werkvorm/werkblad 5: Concepten om mee te werken: 'beeld' en 'beeld van God'

Nu de betekenis van de schepping van de mens als beeld van God is vastgesteld, kan er geoefend worden met het toepassen van het concept 'beeld van God' en de hieraan gerelateerde concepten 'beeldverbod' en 'beeldenverering' in andere contexten. Dit doen de leerlingen door een aantal vragen te maken. Deze vragen hebben betrekking op vormen van hedendaagse religieuze beleving en op onze hedendaagse samenleving. Deze vormen aldus de nieuwe contexten waarin de leerlingen de geleerde concepten dienen toe te passen.

De vragen worden individueel gemaakt. Bij de eerste drie vragen is (voor) kennis over andere religieuze tradities essentieel, die, indien nodig, door de leerlingen opgezocht moet worden. De antwoorden worden vervolgens klassikaal besproken. In verband met de veiligheid van de leerlingen dient de docent de laatste twee vragen alleen te laten beantwoorden door leerlingen die zelf aangeven hun antwoord met de klas te willen delen, of de keuze te maken om deze beide vragen niet klassikaal te bespreken. Tijdens het maken van de vragen kan de docent de leerlingen ondersteunen door middel van het geven van uitleg, feedback of hints, of door middel van het stellen van vragen. Uiteraard start de werkvorm met het geven van een instructie.
Tijdsduur: 20 minuten en vragenlijst invullen 5 minuten. Dit is de eerste helft van les 4.

Benodigdheden: werkblad 5 voor iedere leerling, toegang tot internet om informatie op te zoeken indien nodig, pen, evaluatieve vragenlijst (leerlingen), antwoordmodel werkblad 5, eventueel bord en schrijfmateriaal (docent).

Werkvorm/werkblad 6: Essay: jouw eigen versie van het scheppingsverhaal

De leerlingen krijgen de opdracht om hun eigen versie van het scheppingsverhaal te schrijven, waarbij het oorspronkelijke verhaal de leidraad vormt. Elementen uit dit verhaal mogen zij overnemen, aanpassen of weglaten, waarbij zij hun keuze moeten kunnen beargumenteren. Van belang hierbij is dat de leerlingen in hun verhaal zichtbaar maken dat het door hen geschreven is in 2019. Zo passen zij zelf het principe toe dat de betekenis van woorden en teksten bepaald wordt door degene die deze woorden gebruikt en de tekst schrijft, op basis van zijn historische en culturele context. De opdracht wordt individueel gemaakt. Eerst wordt nagedacht over het te schrijven verhaal (les 4). Vervolgens wordt op de computer het verhaal volledig uitgewerkt en ingeleverd bij de docent (les 5). Tijdens deze werkvorm kan de docent de leerlingen ondersteunen door het geven van extra instructie of uitleg. Ook is het mogelijk de leerlingen feedback te geven op wat zij reeds hebben geschreven, of hen tot verder schrijven te stimuleren door het geven van hints of het stellen van vragen. Na het inleveren van het verhaal geeft de docent zijn feedback direct aan de leerling door deze toe te voegen aan het verhaal.[1137] Hierdoor is de veiligheid van de leerlingen gewaarborgd: hun verhaal wordt niet klassikaal gedeeld of besproken.
Tijdsduur: de resterende lestijd van les 4 (20 tot 25 minuten) en geheel les 5. In deze les dient 5 tot 10 minuten gereserveerd te zijn voor het invullen van de evaluatieve vragenlijst.
Benodigdheden: werkblad 6, tekstverwerker: computer of laptop, evaluatieve vragenlijst (leerlingen).

1137 Dit is echter niet geval in dit onderzoek: aangezien de essays belangrijke data binnen het onderzoek vormen, zullen zij worden geanalyseerd en niet, voorzien van feedback, teruggegeven worden aan de leerlingen.

Antwoordmodel werkblad 2

Vraag bij de inleidende tekst (wordt klassikaal nagekeken)

Bij het lezen van een verhaal, dien je zelf dit verhaal te interpreteren. Dit gaat vaak vanzelf, maar kan moeilijk zijn als het verhaal ontstaan is in een andere tijd en/of cultuur. Het verhaal begrijpen, lukt dan beter als je meer weet van die tijd en/of cultuur, zodat je je beter voor kunt stellen wat de schrijver met zijn verhaal bedoelt. Dit geldt ook voor Bijbelteksten, aangezien deze geschreven zijn in een andere tijd en cultuur. De Bijbelse schrijvers geven in de teksten hun visie op hun wereld weer. Daarom moet je proberen de tekst te bekijken vanuit het oogpunt van de schrijver en de wereld waarin hij leefde. Dit kun je doen door een dergelijk verhaal heel nauwkeurig te lezen en door informatie te vinden over de tijd en de cultuur waarin het verhaal ontstaan is.

Structuur van de tekst (wordt niet klassikaal nagekeken)

24a	V	**En God zei:**
24b	D	"laat de aarde voortbrengen levende wezens naar hun soort, vee en kruipend gedierte en wild gedierte van de aarde naar zijn soort"
24c	V	En Het Was Alzo.
25a	V	En God **maakte** het levend gedierte van de aarde naar zijn soort en het vee naar zijn soort en al het kruipend gedierte van het land naar zijn soort
25b	V	~~en God zag~~
25c	V	dat het *goed* was.
26a	V	**En God zei:**
26b	D	"laten wij de mens **maken** *als ons beeld,* als onze gelijkenis
26c	D	opdat zij heersen over de vissen van de zee en over het gevogelte van de hemel en over het vee en over heel de aarde en over al het kruipend gedierte
26d	D	dat kruipende is over de aarde."
27a	V	En God SCHIEP de mens *als zijn beeld*
27b	V	*als het beeld van God* SCHIEP hij hem
27c	V	mannelijk en vrouwelijk SCHIEP hij hen.
28a	V	En God zegende hen
28b	V	**en God zei** tot hen:
28c	D	"wordt vruchtbaar
28d	D	en wordt talrijk
28e	D	en vervult de aarde
28f	D	en onderwerpt haar

28g	D	en heerst over de vissen van de zee en over het gevogelte van de hemel en over al het levend gedierte
28h	D	dat kruipende is over de aarde."
29a	V	**En God zei:**
29b	D	"en ja, ik geef aan jullie al het ***zaaddragend*** gewas
29c	D	dat op het oppervlak van heel de aarde is
29b	D	en al het geboomte
29d	D	waaraan ***zaaddragende*** vruchten zijn
29e	D	het zal aan jullie zijn tot voedsel.
30a	D	Maar aan al het levende van de aarde en aan al het gevogelte van de hemel en aan alles dat kruipt op de aarde
30b	D	waarin leven is
30a	D	al het groene gewas tot voedsel"
30c	V	En Het Was Alzo.
31a	V	~~En God zag~~ alles
31b	V	dat hij had
31c	V	en ja, het was zeer *goed*.
31d	V	*En het werd* avond
31e	V	en het werd morgen: de zesde dag.

Overzicht herhaling van woorden en frasen (wordt niet klassikaal nagekeken)

- En God zei:
- levende wezens naar hun soort, vee en kruipend gedierte en wild gedierte van de aarde naar zijn soort (of varianten op deze zin)
- En het was alzo
- maakte, maken, gemaakt
- en God zag
- goed
- beeld
- heersen over de vissen van de zee en over het gevogelte van de hemel en over het vee en over heel de aarde en over al het kruipend gedierte
- schiep
- zaaddragend
- tot voedsel
- en het werd

Antwoorden op de vragen

1. In de verzen 31d-e wordt beschreven hoe de dag ten einde loopt en er een nieuwe dag begint. De zesde dag is voorbij.
2. Alle dieren die leven op aarde en de mensen. Zij leven allemaal op het land (en niet in de zee of in de lucht).
3. God zegt dat hij de mens wil maken als zijn beeld en gelijkenis. Extra uitleg: er is sprake van een meervoud (laten wij de mens maken als ons beeld, als onze gelijkenis), omdat God hier mogelijk spreekt tot zijn hemels hof of hemelse raad, die hem assisteert bij het maken van beslissingen.
4. Zodat de mens kan heersen over de vissen die leven in de zee, over de vogels die leven in de lucht, over de dieren die leven op de aarde en over de aarde zelf.
5. Overeenkomst: God schept de mens als zijn beeld. Verschillen: dat God de mens schept als zijn gelijkenis, ontbreekt. Daarnaast is toegevoegd dat God de mens mannelijk en vrouwelijk schept.
6. God geeft de mens de opdracht om de aarde te onderwerpen om te heersen over de vissen die leven in de zee, de vogels die leven in de lucht en de dieren die op aarde leven (de verzen 28f-h).
7. Alleen de mens wordt geschapen als beeld van God. De dieren worden namelijk gemaakt naar hun eigen soort. En alleen bij de mens wordt vermeld dat de mens mannelijk en vrouwelijk geschapen wordt.
8. Alleen als de mens bestaat uit man en vrouw kunnen zij vruchtbaar en talrijk worden. Een andere verklaring: man en vrouw zijn even belangrijk. Als God het mannelijke schept, schept hij automatisch ook het vrouwelijke. Het zou ook kunnen betekenen dat het aangeeft dat zowel de man als de vrouw beeld van God is.[1138]

1138 Deze laatste interpretatie sluit echter niet geheel aan bij mijn onderzoek van Gen. 1:26-27 en is alleen mogelijk als “de mens” in de verzen 26b en 27a-b niet inclusief gelezen kan worden en alleen verwijst naar de man.

Antwoordmodel werkblad 3

De leerlingen maken en bespreken de vragen zelf in hun twee- of viertal, de docent kan onderstaande antwoorden gebruiken in zijn ondersteunende rol.

1. In het fresco van Michelangelo zijn zowel God als Adam/de mens afgebeeld en zij lijken sterk op elkaar. Dat de mens het beeld van God is, wil aldus zeggen dat hij op God lijkt. In het glas-in-loodraam uit de kerk in Dinant is een hand zichtbaar. Dit zou de hand van God kunnen zijn. Deze hand lijkt op een mensenhand, maar verder is God niet afgebeeld. Er kan aldus niet geconcludeerd worden dat God en mens op elkaar lijken, zoals in het werk van Michelangelo, al kan het misschien wel verondersteld worden op basis van de afgebeelde hand. Uit het werk van Street kan niet opgemaakt worden wat zij denkt dat het betekent dat de mens geschapen is als het beeld van God. God is niet afgebeeld en de houding van de mens, bijvoorbeeld ten opzichte van de dieren, geeft geen indicatie wat het wil zeggen dat de mens het beeld van God is.
2. Eigen antwoord. Mogelijke antwoorden: in het werk van Michelangelo wordt God afgebeeld als een menselijke persoon. Dit is een traditionele weergave van God die niet meer dominant is in onze tijd. Dit geldt ook voor de hand van God in het glas-in-loodraam. Deze werken zijn aldus ouder. Street heeft haar Adam en Eva afgebeeld op basis van de hedendaagse schoonheidsidealen: Eva is slank en heeft lang, rossig haar. Adam is slank en gespierd. Dit is tegenovergesteld aan hoe in het glas-in-loodraam Adam en Eva en de beide dieren zijn afgebeeld.

Antwoordmodel werkblad 4

Eerste antwoord. Dit antwoord heb je gevonden, omdat je meer te weten bent gekomen over de tijd en cultuur waarin de Israëlieten leefden

In het scheppingsverhaal in de Tenach wordt de mens beschreven als beeld van God.
Het woord “beeld” wordt niet alleen in het scheppingsverhaal gebruikt, maar ook in andere teksten van de Tenach.
In de andere teksten van de Tenach waarin het woord “beeld” gebruikt wordt, gaat het vaak om beelden van andere goden.
Beelden van andere goden worden vereerd, omdat men meent dat deze beelden de goden zelf zijn. Ze krijgen bijvoorbeeld mooie kleding aan, er wordt eten aan hen geofferd en ze krijgen een bijzondere plaats in een tempel.
De Israëlieten mogen niet in andere goden geloven en deze vereren door middel van beelden, maar alleen in God geloven.
Dat de Israëlieten alleen in God mogen geloven en hem niet af mogen beelden, staat in de Tien Geboden die ook in de Tenach te vinden zijn.
In andere culturen, waarvan de machthebbers vaak proberen te heersen over de Israëlieten, worden veel andere goden vereerd door middel van beelden.
Door de mens als beeld van God te beschrijven, kunnen de Israëlieten duidelijk maken dat zij tegen de verering van andere goden zijn én tegen de verering van beelden. Zij zijn het dus niet eens met de culturen die hen proberen te overheersen.

God mag dus niet vereerd worden door middel van een beeld, de mens is zijn enige toegestane beeld. Als je mensen dus goed behandeld (= hen vereert), vereer je God.

Tweede antwoord. Dit antwoord kan ook afgeleid worden uit het verhaal

De koning wordt “beeld van God” genoemd, omdat men gelooft dat hij door de godheid was aangesteld als koning.
Als beeld van God mag de koning allerlei taken uitvoeren die God ook mag uitvoeren, zoals heersen.
De koning kon echter niet overal tegelijkertijd zijn. In gebieden waar hij wel koning was, maar niet aanwezig kon zijn, plaatste hij beelden van zichzelf als symbool van zijn macht. Die beelden heersten dus namens hem.

Als de mens dus beeld van God is, wil dit zeggen dat hij, zoals een koning, mag heersen over de aarde.

Derde antwoord. Dit antwoord kan ook gevonden worden in een van de kunstwerken, namelijk in het fresco van Michelangelo

De beelden hebben (vaak) het uiterlijk van een mens: men denkt dat de goden er als mensen uitzien.
Het beeld geeft het uiterlijk van de godheid precies weer.

Als de mens beeld van God is, lijkt hij dus misschien wel op God.

Antwoordmodel werkblad 5 (de vragen 1 tot en met 4 worden klassikaal nagekeken)

1. God is veel groter dan wij ons kunnen voorstellen. Een afbeelding doet hem altijd tekort. Mensen mogen niet afgebeeld worden, omdat het afbeelden kan leiden tot verering.
2. Bij de 'puja' worden godenbeelden behandeld als gasten. Er wordt eten voor hen klaargemaakt, ze worden in bad gedaan of ze krijgen mooie kleding aan. De beelden worden dus niet slechts gezien als beelden, maar staan daadwerkelijk symbool voor de god die ze afbeelden. Daarom worden ze zo goed behandeld. Er wordt dus op dezelfde manier naar godenbeelden gekeken als in de Tenach en ze worden op dezelfde wijze behandeld.
3. Ze kunnen stellen dat God de wereld heeft geschapen zoals deze bedoeld is (en God zag dat het goed was) en dat als we DNA veranderen, we op de stoel van God gaan zitten. Specifiek over de mens kunnen zij stellen dat God de mens gemaakt heeft naar zijn beeld en dat we daarom de mens niet mogen veranderen. Ieder mens is uniek en is goed zoals hij is en verwijst naar het goddelijke.
4. Omdat mensen op hun Instagram-account foto's (afbeeldingen dus) plaatsen en zij vaak trachten om deze afbeeldingen zo mooi of bijzonder mogelijk te maken, zodat de betreffende foto's vaak geliket worden. Als een foto geliket wordt, wordt hij dus gewaardeerd: een moderne vorm van verering.
5. Eigen antwoord.
6. Eigen antwoord.

Mogelijke argumenten voor:
- Mensen zijn te veel tijd kwijt met het maken en bekijken van allerlei beelden, sommige mensen zijn zelfs verslaafd aan Facebook of Instagram.
- Continu beelden zien van perfecte mensen met perfecte lichamen, kan zorgen voor onzekerheid.
- Op Facebook en Instagram worden vooral beelden getoond van positieve en leuke momenten uit iemands leven. Hierdoor wordt een irreële wereld geschetst en wordt mensen het idee voorgehouden dat verdriet, ongeluk, pech of negatieve gevoelens er niet mag of mogen zijn.
- Er wordt veel met beelden gemanipuleerd, denk bijvoorbeeld aan nepnieuws.

Mogelijke argumenten tegen:
- Het maken en/of bekijken van mooie beelden werkt ontspannend en is een leuke hobby.
- Door het maken van de beelden kun je aan anderen laten zien hoe het met je gaat. Ook is het leuk om zelf beelden te hebben van je leven, bijvoorbeeld voor later.

- Door middel van Facebook, Instagram etc. kun je vriendschappen onderhouden. Het is leuk om te zien wat vrienden en familie meemaken en daarop te reageren.

Bijlage 6: Werkboek leerlingen

De mens als het beeld van God

Het eerste scheppingsverhaal in de Tenach (Gen. 1:1-2:3)

Naam:

Klas:

Waar denk jij aan bij het woord ‘schepping’? Noteer dit op dit vel.[1139]

SCHEPPING

1139 Om het geheel overzichtelijker weer te geven, is bij werkvormen die hierna volgen de ruimte die in het werkboek was opengelaten voor de antwoorden van de leerlingen, verwijderd. De inhoudsopgave en de vragenlijsten voor de leerlingen zijn niet opgenomen. Deze vragenlijsten zijn terug te vinden in bijlage 7. Bij werkblad 2 hoort een weergave van Gen. 1:24-31. Daarnaast ontvingen de leerlingen de volledige tekst van Gen. 1:1-2:3. Deze tekst komt overeen met de werkvertaling in bijlage 1. In de versie voor de leerlingen zijn echter de haken verwijderd en is de directe rede gemarkeerd door middel van aanhalingstekens.

Werkblad 1: Beelden om te onthouden: kunstwerken over de schepping

Bekijk de drie kunstwerken over de schepping van de mens en vergelijk deze met elkaar. Vul in de schema's, waarin je steeds twee kunstwerken met elkaar vergelijkt, **ten minste twee** verschillen en **twee** overeenkomsten in.

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Street en Dinant		

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Street en Michelangelo		

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Dinant en Michelangelo		

Bijlage bij werkblad 1: drie kunstwerken

Caroline Street, 2012, *Creation Sixth Day. Earth Creatures Man Woman*

Glas-in-loodraam in de Collegiale kerk Onze-Lieve-Vrouwe van Dinant, *Oprichting van Adam en Eva*

Michelangelo, *Creazione di Adamo* (De schepping van Adam), deel van het fresco in de Sixtijnse kapel, gemaakt tussen 1508-1512

Werkblad 2: Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal

Het lezen en interpreteren van een (Bijbel)verhaal, hoe pak je dat aan?

Inleiding: het interpreteren van een verhaal

Je hebt drie totaal verschillende kunstwerken bekeken, gemaakt bij hetzelfde verhaal. Dat is vreemd! Of misschien toch niet? Iedere kunstenaar interpreteert (hoe kan ik wat ik lees, uitleggen of verklaren?) het verhaal op zijn eigen manier. Dat doe jij ook als jij een verhaal leest. De schrijver is hier immers niet bij en kan jou op dat moment niet zeggen hoe hij het verhaal bedoeld heeft. Het is dus aan jou om het verhaal te interpreteren. Terwijl je leest, maak je een soort film in je hoofd van het verhaal, waarbij je bijvoorbeeld bepaalde details invult die in het verhaal ontbreken of bedenkt hoe de hoofdpersoon wat hij zegt, bedoelt.

Als je je eigen interpretatie maakt van het verhaal, speelt hierbij een rol wie jij bent, wat jij hebt meegemaakt in je leven en in wat voor soort cultuur of samenleving je leeft. Dit bepaalt allemaal mede hoe jij naar het verhaal kijkt en welke betekenis het voor jou heeft. Bijvoorbeeld: een verhaal over een jongen die zijn oma verliest aan een ernstige ziekte zal jij, als jij iets soortgelijks hebt meegemaakt, anders in je opnemen dan iemand wiens opa's en oma's nog in leven zijn en volop kunnen genieten van dit leven.

Vaak gaat het lezen en interpreteren van een verhaal automatisch: je denkt er niet bewust over na. Soms kan het echter moeilijk zijn om een verhaal te begrijpen. Het verhaal is dan zo vreemd voor je, dat je het moeilijk vindt om te bedenken wat de schrijver nu bedoeld zou kunnen hebben met bepaalde woorden, met wat hij de hoofdpersoon laat zeggen, etc. Dit is bijvoorbeeld het geval als het verhaal ontstaan is in een heel andere tijd en/of cultuur. Het verhaal begrijpen, lukt dan beter als je meer weet van die tijd en/of cultuur, zodat je je beter voor kunt stellen wat de schrijver met zijn verhaal bedoelt. In welke tijd en cultuur hij leeft, oftewel wat de historische en de culturele context is, bepaalt namelijk hoe hij naar de wereld kijkt en wat voor hem bepaalde woorden betekenen. En dit kan voor de schrijver heel anders zijn dan voor jou!

Als jij bijvoorbeeld het woord 'mobiel' hoort of leest, denk je waarschijnlijk automatisch aan een mobiele telefoon. In jouw wereld, in onze samenleving, speelt de mobiele telefoon namelijk een grote rol. Maar vijfentwintig jaar geleden dachten de meeste mensen bij het woord 'mobiel' automatisch aan een (muziek)mobiel die je boven een box kunt hangen. Als je het woord 'mobiel' tegenkomt in een oudere tekst, is het bij het interpreteren van het verhaal dus erg handig om te weten dat een mobiel vroeger als kraamcadeau gegeven werd!

Het lezen en interpreteren van een Bijbels verhaal

In de lessen levensbeschouwing heb je kennis gemaakt met de Bijbel. Zo heb je onder andere geleerd wat de Tenach is en uit welke delen deze bestaat, wat er met het Oude en Nieuwe Testament bedoeld wordt, en heb je in grote lijnen gehoord wat voor teksten er in de Bijbel te vinden zijn. Wat je echter nog niet (vaak) hebt gedaan, is het zelf lezen van een Bijbelse tekst. Deze teksten kun je lezen om verschillende redenen, bijvoorbeeld om te weten wat joden en/of christenen belangrijk vinden in het leven en wat hen inspireert, om jezelf te laten inspireren, om kunstuitingen uit heden en verleden beter te kunnen begrijpen, etc.

Bijbelteksten kunnen voor jou echter vreemde verhalen zijn die je moeilijk vindt om te lezen en te interpreteren. De teksten zijn namelijk geschreven in een geheel andere tijd en cultuur dan de onze. Bepaalde elementen uit die tijd en cultuur komen overeen met onze wereld, anders zouden wij de teksten helemaal niet kunnen begrijpen. Maar er is ook veel veranderd. De Bijbelse schrijvers leefden echt in een andere tijd dan de onze en geven in de teksten hun visie op hún wereld weer. En die visies kunnen voor ons erg vreemd zijn: we begrijpen ze bijvoorbeeld niet (goed) of zijn het er in z'n geheel niet (meer) mee eens. Maar dat is op zich niet erg! Als je je namelijk bewust bent van dit principe en probeert de tekst te bekijken vanuit het oogpunt van de schrijver en de wereld waarin hij leefde, zul je zien dat het makkelijker wordt om de teksten te begrijpen.

Maar hoe kun je nu ontdekken in welke tijd en cultuur deze verhalen geschreven zijn en wat de verhalen betekenen? Dit kun je doen door allereerst een dergelijk verhaal heel nauwkeurig te lezen. In het verhaal zelf probeert de schrijver namelijk allerlei dingen uit te leggen om het verhaal zo duidelijk mogelijk over te brengen aan de lezer. Ten tweede kan het helpen om informatie te vinden over de tijd en de cultuur waarin het verhaal ontstaan is.

In deze opdracht richten we ons op de eerste stap: het heel nauwkeurig lezen van het verhaal. Het verhaal dat we uitgekozen hebben, is - wellicht niet verrassend - het eerste scheppingsverhaal uit de Tenach. Je hebt reeds nagedacht over wat je zelf weet van het begrip 'schepping' en daarnaast heb je drie kunstwerken bestudeerd. Nu wordt het tijd om het verhaal zelf te lezen. De tekst kan gevonden worden in het Bijbelboek Genesis, in hoofdstuk 1 en het begin van hoofdstuk 2.

Vraag over de tekst 'Het lezen en interpreteren van een (Bijbel)verhaal, hoe pak je dat aan?'

Wat heb je zojuist geleerd over het interpreteren van teksten, zoals Bijbelse teksten? Vat dit samen in maximaal zeven zinnen.
…

Opdracht deel 1: het lezen van de tekst

We lezen allereest het gehele scheppingsverhaal en zoomen daarna in op een deel van dit verhaal, namelijk de beschrijving van de zesde dag. De opdracht is als volgt:

1. Lees het gehele scheppingsverhaal door. Deze tekst wordt aangeduid als Gen. 1:1-2:3 (Genesis hoofdstuk 1 vers 1 tot en met hoofdstuk 2 vers 3).

2. Lees de tekst nogmaals door, maar nu alleen het gedeelte over de zesde scheppingsdag: Gen. 1:24-31 (Genesis hoofdstuk 1, de verzen 24 tot en met 31). Noteer nu de dingen die je opvallen, die voor jou onduidelijk zijn etc.

Mij valt op of voor mij is onduidelijk:
…

Opdracht deel 2: het interpreteren van de tekst

In een Bijbels verhaal speelt de verteller een grote rol. Hij is, zo geeft zijn naam al aan, degene die het verhaal vertelt. Hij is in het verhaal de 'baas'. Hij vertelt precies wat hij wil vertellen en laat weg wat hij niet wil vertellen. Hij geeft daarnaast een bepaalde structuur aan de tekst, door bijvoorbeeld dingen te herhalen. Zo kan hij deze benadrukken. Bovendien is de verteller alwetend: hij weet wat er nu en in de toekomst met de personages in het verhaal gaat gebeuren, maar ook wat zij reeds hebben meegemaakt. Om een tekst beter te begrijpen, is het van belang om te zien wat de verteller ons wil vertellen en hoe hij dit doet.

De verteller kan onder andere de volgende dingen beschrijven:

- Een handeling van een van de personages of van meerdere personages. Bijvoorbeeld: *Toen ze daar waren aangekomen, trok Abram het land door tot aan de eik van More, bij Sichem.*

- Een beschrijving van een situatie.
Bijvoorbeeld: *In die tijd werd het land bewoond door de Kanaänieten.*

- Wat een personage zegt. Dit wordt directe rede genoemd. Bijvoorbeeld: *Maar de Heer verscheen aan Abram en zei: 'Ik zal dit land aan jouw nakomelingen geven'.*

Probeer de structuur van Gen. 1:24-31 te begrijpen. Doe dit als volgt:

- Geef met een V aan welke tekst verteld wordt door de verteller. De eerste vertellerstekst is voorgedaan.
- Geef met een D aan welke tekst directe rede is. De eerste directe rede is voorgedaan.
- Markeer plaats- en tijdsaanduidingen.
- Zijn er woorden die vaker gebruikt worden? Onderstreep deze. Kies steeds voor een andere kleur. Bijvoorbeeld: "en het was alzo" onderstreep je steeds met rood kleurpotlood.

…

Beantwoord de volgende vragen over de tekst. Geef in je antwoord aan waar je in de tekst het antwoord hebt gevonden door het betreffende versnummer te noteren:

1. De schepping wordt beschreven in zeven dagen. De tekst die je hebt gelezen, beschrijft de zesde dag. Hoe kun je dit in de tekst zien?
2. Wat schept God de zesde dag? En waarom zouden al deze zaken op één dag geschapen worden?
3. God schept heel vaak door te spreken: als hij iets zegt, gebeurt dat ook. Dit is bijvoorbeeld zo in vers 24b. God spreekt ook over de schepping van de mens. Wat zegt hij hierover?
4. Uit de woorden van God zou je op kunnen maken waarom God de mens wil scheppen als zijn beeld. Wat is de reden die God geeft?
5. Wat gebeurt er vervolgens volgens de verteller als God de mens schept? Noem **één** overeenkomst en **twee** verschillen tussen wat God zegt en wat hij doet.
6. Kijk nog eens terug naar vraag 4. Hoe komt dit later terug in het verhaal?
7. Vergelijk de schepping van de dieren (de verzen 24b en 25a) met de schepping van de mens (vers 27). Noem twee verschillen.
8. Lees nogmaals vers 27c. Waarom zou God de mens mannelijk en vrouwelijk scheppen?

…

Gen. 1:24-31, de zesde scheppingsdag

24a	V	En God zei:
24b	D	“laat de aarde voortbrengen levende wezens naar hun soort, vee en kruipend gedierte en wild gedierte van de aarde naar zijn soort”
24c		en het was alzo.
25a		En God maakte het levend gedierte van de aarde naar zijn soort en het vee naar zijn soort en al het kruipend gedierte van het land naar zijn soort
25b		en God zag
25c		dat het goed was.
26a		En God zei:
26b		“laten wij de mens maken als ons beeld, als onze gelijkenis
26c		opdat zij heersen over de vissen van de zee en over het gevogelte van de hemel en over het vee en over heel de aarde en over al het kruipend gedierte
26d		dat kruipende is over de aarde.”
27a		En God schiep de mens als zijn beeld
27b		als het beeld van God schiep hij hem
27c		mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen.
28a		En God zegende hen
28b		en God zei tot hen:
28c		“wordt vruchtbaar
28d		en wordt talrijk
28e		en vervult de aarde
28f		en onderwerpt haar
28g		en heerst over de vissen van de zee en over het gevogelte van de hemel en over al het levend gedierte
28h		dat kruipende is over de aarde.”
29a		En God zei:
29b		“en ja, ik geef aan jullie al het zaaddragend gewas
29c		dat op het oppervlak van heel de aarde is
29b		en al het geboomte
29d		waaraan zaaddragende vruchten zijn
29e		het zal aan jullie zijn tot voedsel.
30a		Maar aan al het levende van de aarde en aan al het gevogelte van de hemel en aan alles dat kruipt op de aarde
30b		waarin leven is
30a		al het groene gewas tot voedsel”
30c		en het was alzo.
31a		En God zag alles
31b		dat hij gemaakt had
31c		en ja, het was zeer goed.
31d		En het werd avond
31e		en het werd morgen: de zesde dag.

EXTRA. Werkblad 3: Beelden om te onthouden: het scheppingsverhaal en de kunstwerken

Je hebt het scheppingsverhaal gelezen. Vergelijk nu het verhaal met de kunstwerken. Wat komt overeen met het verhaal en wat hebben de kunstenaars veranderd, toegevoegd of weggelaten? Noteer **minimaal twee** overeenkomsten en **twee** verschillen.

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Street		

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Dinant		

Vergelijking	**Overeenkomsten**	**Verschillen**
Michelangelo		

Vragen

1. De mens wordt in het scheppingsverhaal geschapen als het beeld van God. Kun je bij de verschillende kunstenaars uit hun werk opmaken wat zij denken dat het betekent dat de mens geschapen is als het beeld van God? En waarom wel of niet? Leg dit per kunstwerk uit.
2. Je hebt geleerd dat je een verhaal interpreteert op basis van wie jij bent en in welke tijd en/of cultuur je leeft. Dit geldt natuurlijk ook voor de kunstenaars. Kun jij in de werken details ontdekken waaraan je kunt zien in welke tijd of cultuur het werk gemaakt is? Zo ja, om welke details gaat het?

…

Werkblad 4: Mysterie: waarom wordt de mens geschapen als het beeld van God? Het belang van de historische en maatschappelijke context.

Inleiding

In werkblad 2 heb je ontdekt dat in het scheppingsverhaal de mens geschapen wordt als het beeld van God. Ook heb je gelezen welke uitleg hieraan gegeven wordt in het verhaal. Bovendien heb je geleerd dat om de betekenis van een verhaal op het spoor te komen, je het verhaal zelf heel goed moet lezen en dat het handig is om meer te weten over de tijd en de cultuur waarin de schrijver leefde en het verhaal dus ontstaan is. De eerste stap hebben we reeds gezet: je hebt het verhaal nauwkeurig gelezen. Nu is het tijd voor de tweede stap: het zoeken van informatie over de tijd en de cultuur waarin het verhaal ontstaan is en het verbinden van deze informatie aan het verhaal zelf. Dit doen we in deze opdracht.

Het verhaal is waarschijnlijk opgeschreven tijdens of net na de Babylonische ballingschap. De Israëlieten (de toenmalige naam voor de joden) werden tijdens de Babylonische ballingschap overheerst door de Babyloniërs. De Babyloniërs lieten de elite van de Israëlieten niet in hun eigen land wonen, maar brachten hen naar een ander gebied in het Babylonische rijk om te wonen. Dit wordt de ballingschap genoemd. Aangezien de Israëlieten bang waren dat hun eigen cultuur en verhalen verloren zouden gaan, startten ze in de ballingschap met het opschrijven van hun verhalen. Vóór de ballingschap werden deze verhalen mondeling van generatie op generatie doorverteld.

Omdat het voor jullie lastig en tijdrovend is om zelf op zoek te gaan naar verdere informatie over deze tijd en de cultuur van de Israëlieten en die van de Babyloniërs, is deze informatie voor jullie al bijeengezocht. Jullie moeten echter bepalen welke informatie bij elkaar hoort en welke antwoorden de informatie geeft op de vraag waarom de mens geschapen wordt als het beeld van God.

Opdracht

Je krijgt van je docent een aantal kaartjes met daarop informatie. Bestudeer in je viertal alle informatie. Bepaal welke informatie bij elkaar hoort om zo verschillende groepen informatie te vormen. In totaal krijg je drie groepen van informatie.
Leg binnen de gevonden groepen van informatie, de kaartjes in de juiste volgorde.
Probeer met de gevonden informatie de volgende vraag te beantwoorden: waarom wordt door de Israëlieten gesteld dat de mens geschapen wordt als het beeld van God?
Let op: Er zijn meerdere antwoorden mogelijk, in totaal drie. Elke groep informatie kun je gebruiken voor één antwoord. Let er daarnaast op dat de kaartjes niet letterlijk het antwoord weergeven, je moet zelf goed nadenken over hoe je het antwoord opschrijft.

Om je op weg te helpen, krijgt ieder van jullie een extra aanwijzing.
Mocht je zelf nog andere suggesties voor antwoorden hebben, noteer dan de informatie op de extra lege kaartjes die je van je docent ontvangt.

Vul hieronder jullie gevonden antwoorden in.

De mens is beeld van God, omdat …

Vragen

Je hebt gezien dat door de extra informatie, je veel beter kunt begrijpen waarom de mens beeld van God is. Je hebt hierboven één of meerde antwoorden ingevuld. Bekijk deze antwoorden nogmaals en beantwoord de onderstaande vragen.

1. Welk antwoord kon je ook terugvinden in het verhaal? En waarom?
2. Kijk nog eens even terug naar de kunstwerken over de schepping van de mens (werkblad 1). Welk antwoord kwam ook naar voren in een van de kunstwerken?
3. Welk antwoord heb je alleen kunnen vinden door meer te weten te komen over de tijd en cultuur waarin het verhaal ontstaan is?

…

In het scheppingsverhaal in de Tenach wordt de mens beschreven als beeld van God.	In andere culturen, waarvan de machthebbers vaak proberen te heersen over de Israëlieten, worden veel andere goden vereerd door middel van beelden.
Dat de Israëlieten alleen in God mogen geloven en hem niet af mogen beelden, staat in de Tien Geboden die ook in de Tenach te vinden zijn.	De koning wordt 'beeld van God' genoemd, omdat men gelooft dat hij door de godheid was aangesteld als koning.
De koning kon echter niet overal tegelijkertijd zijn. In gebieden waar hij wel koning was, maar niet aanwezig kon zijn, plaatste hij beelden van zichzelf als symbool van zijn macht. Die beelden heersten dus namens hem.	De Israëlieten mogen niet in andere goden geloven en deze vereren door middel van beelden, maar alleen in God geloven.
De beelden hebben (vaak) het uiterlijk van een mens: men denkt dat de goden er als mensen uitzien.	Als beeld van God mag de koning allerlei taken uitvoeren die God ook mag uitvoeren, zoals heersen.
Het beeld geeft het uiterlijk van de godheid precies weer.	In de andere teksten van de Tenach waarin het woord 'beeld' gebruikt wordt, gaat het vaak om beelden van andere goden.
Het woord 'beeld' wordt niet alleen in het scheppingsverhaal gebruikt, maar ook in andere teksten van de Tenach.	Door de mens als beeld van God te beschrijven, kunnen de Israëlieten duidelijk maken dat zij tegen de verering van andere goden zijn én tegen de verering van beelden. Zij zijn het dus niet eens met de culturen die hen proberen te overheersen.
Beelden van andere goden worden vereerd, omdat men meent dat deze beelden de goden zelf zijn. Ze krijgen bijvoorbeeld mooie kleding aan, er wordt eten aan hen geofferd en ze krijgen een bijzondere plaats in een tempel.	
Aanwijzing 1: één van de drie antwoorden kun je ook afleiden uit het verhaal zelf, één antwoord ook uit een van de kunstwerken en één antwoord is volledig nieuw.	
Aanwijzing 2: één antwoord heeft te maken met het wel of niet (mogen) veren van God, van andere goden en van beelden (8 kaartjes).	
Aanwijzing 3: één antwoord heeft te maken met de titel 'beeld van God' die aan koningen gegeven werd (3 kaartjes).	
Aanwijzing 4: één antwoord heeft te maken met hoe de beelden eruitzien (2 kaartjes).	

Werkblad 5: Concepten om mee te werken: ‘beeld’ en ‘beeld van God’

Inleiding

We hebben nu ontdekt wat het in het scheppingsverhaal betekent dat de mens geschapen wordt als het beeld van God. De betekenis van het verhaal ben je op het spoor gekomen door het verhaal zorgvuldig te lezen en door te kijken naar de wereld waarin het verhaal ontstond en zich afspeelt. Nu je het verhaal goed begrepen hebt, kun je verder aan de slag met het verhaal. Zo kun je, onder andere:

- Kijken in welke situaties datgene wat je geleerd hebt in en over het verhaal (waarom mensen beelden vereerden, wat het beeldverbod is en waarom dat er was, waarom de mens beeld van God is in het scheppingsverhaal) nog steeds een rol speelt.

- Nagaan wat het verhaal of elementen ervan, bijvoorbeeld de verering van beelden of de schepping van de mens als het beeld van God, voor jou kan betekenen.

In deze opdracht gaan we beide doen. Je maakt de onderstaande vragen. De eerste vraag heeft betrekking op de betekenis van het beeldverbod. De tweede en vierde vraag gaan over het vereren van beelden en de derde vraag over de schepping van de mens als het beeld van God. De vragen vijf en zes gaan eveneens over de verering van beelden, maar hierbij wordt naar jouw eigen ervaringen en mening gevraagd.

Vragen

1. In de Tenach is sprake van een beeldverbod. In het jodendom en in de islam geldt dit beeldverbod nog steeds. Waarom mag God (en mogen mensen) niet worden afgebeeld volgens joden en moslims?
2. Er zijn ook religies waarin godenbeelden juist erg belangrijk zijn. Een goed voorbeeld is het hindoeïsme. Zoek op wat er met de ‘puja’ bedoeld wordt en leg uit dat in de puja beelden dezelfde functie hebben als in de tijd dat de Tenach ontstond en waarover je hebt gelezen in het mysterie.
3. Genetische manipulatie of modificatie (het veranderen van genen in het DNA) wordt op dit moment toegepast op gewassen en soms ook op dieren. In de toekomst zal het mogelijk zijn om menselijk DNA te veranderen, bijvoorbeeld om erfelijke ziektes te voorkomen. Er is discussie over de vraag of dit toegestaan zou moeten worden. Er zijn joden en christenen die stellen, op basis van het scheppingsverhaal en de schepping van de mens als het beeld van God, dat genetische modificatie van de mens onjuist is. Wat zou hun redenering kunnen zijn?

4. Instagram zou je kunnen zien als een vorm van beeldenverering uit onze cultuur. Leg dit uit.
5. Kijk nog even terug naar vraag 4. Maak jij zelf veel beelden en/of bekijk (en vereer) je veel beelden van anderen? Zo nee, waarom niet? Zo ja, welke reden of redenen heb je hiervoor?
6. Sommige mensen menen dat we in onze samenleving veel beïnvloed worden door allerlei beelden (die we vereren). Voorbeelden zijn de perfecte afbeeldingen van gespierde mannelijke modellen of de Instagram-accounts van *influencers*. Stelling: "In onze samenleving zijn er te veel beelden, een vermindering van het aantal beelden zou helemaal zo gek niet zijn!". Geef jouw mening over de stelling en onderbouw deze met minimaal twee argumenten.

Werkblad 6: Essay: jouw eigen versie van het scheppingsverhaal

Inleiding

In de vorige opdracht is uitgelegd dat je na kunt denken over de vraag wat het scheppingsverhaal voor jouzelf kan betekenen. Om hierover na te denken, heb je al enkele vragen gemaakt over beeldenverering in onze tijd en heb je hierover jouw mening gegeven. Nu ga je nadenken over het scheppingsverhaal als geheel en over de schepping van de mens als het beeld van God. Wat is jouw visie hierover en in hoeverre is deze visie beïnvloed door de tijd en cultuur waarin jij leeft?

Opdracht

Stel je voor dat jij het scheppingsverhaal zou mogen herschrijven. Hoe ziet het verhaal er dan uit? In het verhaal moet zichtbaar zijn dat het geschreven is door jou, in 2019. Laat in je verhaal de volgende aspecten aan bod komen:

1. In hoeveel dagen schept God volgens jou de wereld? En waarom vindt in jouw verhaal de schepping in zoveel dagen plaats?
2. In het scheppingsverhaal heb je kunnen lezen wat God schept/maakt en op welke dag hij dit maakt. Wat schept hij volgens jou wel en wat niet, en in welke volgorde? Ligt je keuze toe.
3. In het scheppingsverhaal wordt de mens geschapen als beeld van God. Hoe schept God de mens in jouw verhaal? En waarom?
4. Wat heeft de wijze waarop de mens geschapen wordt voor gevolgen voor hem? Werk dit uit.
5. Wil je nog bepaalde dingen toevoegen aan je verhaal? Zo ja, werk dit uit.

Werkwijze

De eerste les denk je na over de verschillende aspecten die in je verhaal aan bod moeten komen. Je doet dit door de bovenstaande vragen te beantwoorden. Dit doe je op de volgende pagina's. De tweede les werk je je verhaal zelf uit op de computer.

Eisen op de computer uitgewerkte verhaal

- Je werkt jouw verhaal uit op de computer en aan het einde van de les mail je dit verhaal via Magister naar C.J.M. Melisse.
- Vergeet niet je naam (dezelfde naam die je gebruikt hebt in het werkboek) en je klas te noteren.
- Maak er een verhaal van dat prettig leest. Let ook op spelling.
- Je verhaal is minimaal een halve A-4 en maximaal 1,5 A-4.

Bijlage 7: Vragenlijsten leerlingen

Vragenlijst bij werkblad 2: Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal[1140]

INSTRUCTIE BIJ HET INVULLEN VAN DEZE VRAGENLIJST:

*- Als de antwoorden naast elkaar staan, omcirkel je het juiste antwoord. Let op: je mag maar **één** antwoord omcirkelen.*
- Staan de antwoorden onder elkaar: kleur het juiste bolletje in. Als je meerdere antwoorden mag geven, wordt dit bij de vraag vermeld.
- Als er een toelichting gevraagd wordt, vul je die in op de stippellijnen.

1. Was de tekst "Het lezen en interpreteren van een (Bijbel)verhaal, hoe pak je dat aan?" duidelijk?

nee - ja

Waarom wel of niet? Leg uit: …

2. Nadat je het scheppingsverhaal gelezen had, heb je de structuur van het verhaal aangegeven. Begreep je hierdoor het verhaal beter?

nee - ja

Waarom wel of niet? Leg uit: …

3. Ook heb je enkele vragen beantwoord over het scheppingsverhaal. Begreep je hierdoor het verhaal beter?

nee - ja

Waarom wel of niet? Leg uit: …

4. Pak werkblad 2 erbij. Waarom wilde volgens jou God de mens scheppen als zijn beeld? Schrijf de reden op die je op het werkblad hebt aangegeven (vraag 4).

1140 De vragenlijsten zijn hier verkort weergeven. Als gevolg is de instructie alleen bij de eerste vragenlijst weergeven. Daar de laatste twee vragen, over respectievelijk de vormen van ondersteuning en de bereikte denkvaardigheid, in elke vragenlijst hetzelfde zijn behalve het tekstuele verschil dat de betreffende werkvorm genoemd wordt, zijn deze eveneens alleen opgenomen in de eerste vragenlijst. De ruimte om naam en klas te noteren en om toelichtingen te geven, is in elke vragenlijst weggelaten.

…

Als het je niet was gelukt om deze vraag te beantwoorden: hoe kwam dat? Leg uit: …

5. Hoe heeft de docent jou ondersteund bij het aanbrengen van structuur in de tekst en/of bij het maken van de vragen? Je mag **meerdere** antwoorden aankruisen.

0 niet
0 door middel van het geven van **instructie**
0 door middel van het geven van extra **uitleg**
0 door middel van het geven van **feedback** op datgene wat ik reeds had gedaan
0 door middel van het geven van **hints**
0 door middel van het stellen van **vragen**
0 door gewenst **gedrag** voor te doen
0 anders, leg uit: …

6. Er zijn verschillende vormen van denken.

a. Heb je bij het lezen en interpreteren (=structuur aanbrengen en vragen beantwoorden) van het scheppingsverhaal je herinnerd wat je al wist?

   nee - ja

b. Heb je bij het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal de betekenis van bepaalde informatie begrepen (=vastgesteld)?

   nee - ja

c. Heb je bij het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal de lesstof die je hebt begrepen, gebruikt in een andere context?

   nee - ja

d. Heb je bij het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal informatie geanalyseerd (=uiteengelegd in verschillende elementen en bestudeerd hoe deze met elkaar samenhangen)?

   nee - ja

e. Heb je bij het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal je eigen mening gegeven?

nee - ja

f. Heb je bij het lezen en interpreteren van het scheppingsverhaal iets nieuws gemaakt?

nee - ja

Vragenlijst bij werkblad 4: Mysterie: waarom wordt de mens geschapen als beeld van God?

1. Werd door de informatie in het mysterie duidelijk dat je kennis moet hebben over de tijd en de maatschappij waarin het verhaal ontstaan is, om het verhaal goed te kunnen begrijpen?

   nee - ja

   Als dit voor jou niet duidelijk was, waarom niet? Leg uit: …

2. Pak werkblad 4 erbij. Kon jouw groepje door het oplossen van het mysterie de vraag beantwoorden wat het betekent dat de mens geschapen is als beeld van God?

   nee - we konden **één** antwoord geven - we konden **twee** antwoorden geven

   we konden **drie** antwoorden geven

   Als het jouw groepje niet gelukt is om het mysterie op te lossen, waar kwam dat door? Leg uit: …

3. Kon jouw groepje door het oplossen van het mysterie de bijbehorende vragen op het werkblad beantwoorden?

   nee - we konden **één** vraag beantwoorden - we konden **twee** vragen beantwoorden

   we konden **alle** vragen beantwoorden

   Als het jouw groepje niet gelukt is om de vragen te beantwoorden, waar kwam dat door? Leg uit: …

Vragenlijst bij werkblad 5: Concepten om mee te werken: “beeld” en “beeld van God”

1. Pak werkblad 5 erbij. Kon je de **vragen 1 t/m 3** van het werkblad beantwoorden?

geen enkele vraag - een of twee vragen - alle vragen

Als het beantwoorden van een of meerdere vragen niet lukte, waarom lukte dit niet?

0 het was voor mij nog niet duidelijk wat de begrippen “beeldverbod”, “beeldenverering” en “beeld van God” betekenen.
0 ik had te weinig kennis over de wereldreligies die in de vragen genoemd werden en de informatie die ik nodig had, kon ik niet vinden.
0 ik kon geen relatie leggen tussen datgene wat ik had geleerd over het scheppingsverhaal en de vragen.
0 anders, namelijk: …

2. Kon je **vraag 4** van het werkblad beantwoorden?

nee - ja

Als het beantwoorden niet lukte, waarom lukte dit niet?

0 het was voor mij nog niet duidelijk wat “beeldenverering” betekent.
0 ik had te weinig kennis over Instagram en de informatie die ik nodig had, kon ik niet vinden.
0 ik kon geen relatie leggen tussen datgene wat ik had geleerd over het scheppingsverhaal en de vraag.
0 anders, namelijk: …

3. Heb je bij het beantwoorden van **vraag 6** op het werkblad gebruikgemaakt van wat je had geleerd over het scheppingsverhaal?

nee - ja

Waarom wel of niet? Leg uit: …

Vragenlijst bij werkblad 6: Essay: jouw eigen versie van het scheppingsverhaal

1. Kreeg je door middel van de werkvormen exegetisch lezen (werkblad 2) en mysterie (werkblad 4) meer begrip voor (de betekenis van) het scheppingsverhaal?

ik heb minder begrip - mijn begrip verandert niet - ik heb meer begrip

Licht je antwoord toe: …

2. Heb je, dankzij de werkvormen exegetisch lezen (werkblad 2) en mysterie (werkblad 4), nagedacht over de vraag "wie is de mens"?

nee - ja

Zo ja, schrijf je gedachte(n) op: …

3. Ben je bij het schrijven van jouw eigen versie van het scheppingsverhaal in gesprek gegaan (= **nadenken** over wat je wilde overnemen, veranderen of toevoegen) met het oorspronkelijke scheppingsverhaal?

nee - ja

Licht je antwoord toe: …

4. Is je mening over de vraag "wie is de mens?" veranderd door het in gesprek gaan met de tekst?

nee - ja

Zo nee, waarom niet? Zo ja, wat is er veranderd? Leg uit: …

5. Is het jou gelukt om in jouw verhaal te laten zien dat het geschreven is in 2019?

nee - ja

Zo nee, waarom niet? Zo ja, hoe? Leg uit: …

Bijlage 8: Vragenlijsten observatoren

Vragenlijst observator, les 1[1141]

Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal

1. Werd in de klassikale bespreking de inleidende tekst over het lezen en interpreteren van teksten goed samengevat?

nee - ja

Waarom wel of niet? Leg uit: ...

2. Op welke manier/manieren ondersteunde de docent de leerlingen bij de werkvorm? Er zijn meerdere antwoorden mogelijk.

0 niet
0 door middel van het geven van **instructie**
0 door middel van het geven van extra **uitleg**
0 door middel van het geven van **feedback**
0 door middel van het geven van **hints**
0 door middel van het stellen van **vragen**
0 door gewenst **gedrag** voor te doen
0 anders, leg uitgebreid uit: …

Toelichting: …

3. Wat is de **hoogste** vorm van denken die bereikt werd tijdens deze werkvorm? Let op, ze staan hieronder **van laag naar hoog** genoteerd.

0 herinneren (herinneren wat je al weet)
0 begrijpen (het kunnen vaststellen van de betekenis van informatie)
0 toepassen (de lesstof die reeds is begrepen, gebruiken in een andere context)

1141 In deze vragenlijsten zijn de vragen 2, 3, 4, over respectievelijk de geboden vormen van ondersteuning, de hoogste vorm van denken die bereikt werd en de relatie tussen beide, hetzelfde bij de werkvormen 'exegetisch lezen', 'mysterie' en 'concepten om mee te werken'. Daarom zijn deze vragen alleen opgenomen in de eerste vragenlijst. Bij de werkvorm 'essay' is alleen gevraagd op welke manier(en) de docent de leerlingen ondersteunde. Daar dit dezelfde vraag is als vraag 2 in de andere vragenlijsten, is hij hier niet opgenomen.

0 analyseren (informatie uiteen leggen in verschillende elementen en bestuderen hoe deze samenhangen)
0 evalueren (een mening geven)
0 creëren (iets nieuws maken)

Toelichting: …

4. Hoe heeft/hebben de geselecteerde vorm/vormen van ondersteuning (zie vraag 2) bijgedragen aan de hoogste vorm van denken die bereikt werd (zie vraag 3)? Leg uit.

Vragenlijst observator, les 2

Exegetisch lezen: het scheppingsverhaal

1. In hoeverre werden in de klassikale bespreking de vragen bij de tekst correct beantwoord?

maximaal drie vragen - vier tot zeven vragen - alle vragen

Toelichting: …

Vragenlijst observator, les 3

Mysterie: Waarom wordt de mens geschapen als beeld van God?

1. Hoe losten de leerlingen het mysterie op? Leg uitgebreid uit.

Vragenlijst observator, les 4

Concepten om mee te werken: “beeld” en “beeld van God”

1. In hoeverre werden in de klassikale bespreking de gestelde vragen correct beantwoord? (**N.B.**: het gaat hier om de **eerste vier** vragen. De vragen 5 en 6 worden niet klassikaal besproken of de docent laat deze vragen alleen beantwoorden door leerlingen die zelf aangeven hun antwoord klassikaal te willen delen. Er worden geen verplichte beurten gegeven.)

maximaal één vraag - twee of drie vragen - alle vragen

Toelichting:…

Bijlage 9: Gedeelte van de matrix met woorden

	VARIABELEN	LEERLINGEN	
I hoofdvraag		**1**	**2**
A. wv verw CG en ccept			
EL wb	CG	nee	ja
	tekstbegrip bvG	ja	nee
EL vrlijst lln	CG	ja--	ja
	EL structuur meer begrip	ja, ontleden tekst	ja, beetje duidelijker
	EL vragen meer begrip	nee, onduidelijke vragen	ja
	tekstbegrip bvG wr NIET		niet duidelijk
M wb	1-3 bet concept BvG	2	1
	1-3 toep principe CG gegeven ctext	0	2
M vrlijst lln	CG	ja	ja
	bet gevonden wr NIET	tijdnood	opdr niet heel duidelijk
	toep principe wr NIET	tijdnood	^
B. wv toep ccept nwe ctext			
COW wb	1-3 vragen beeld + religie	3	2
	vraag beeld + onze cultuur	ja	ja
	eigen mening EL+M gebruikt	nee	nee
COW vrlijst lln	vragen beeld + religie wr NIET		relatie
	vraag beeld + onze cultuur wr NIET		
	eigen mening EL+M gebruikt wr	nee, sverhaal andere cultuur	ja, kwam niet naar voren in eigen mening*

C. wv nar dial en toep CG			
Essay	elementen uit sverhaal	water, dieren, natuur, mensen	dagen, natuur, dieren, mensen
	schepping van de mens	heersen, koekjes offeren aan de hond op rustdag, eigenaar van de dieren, met respect behandelen	geschapen. Comunc. Verscheidenheid door verschil. talen. Daarna technologie en social media voor comm.
	CG toegepast	voortuig, dampkring	
Essay vrlijst lln	meer begrip door EL+M	niet ver., meer geleerd maar begrip niet ver.	niet ver., wv niet toegepast
	nagedacht over widm	nee	nee
	in gesprek gegaan	ja, dingen overgenomen	ja, paar dingen komen terug
	mening veranderd	nee, mening niet veranderd	nee, geloof niet in God en bvG
	CG toegepast	ja, raket	ja, social media elektronica
II vervolgvraag: scaffolding			
vrlijst obs	EL deel 1	instr, uitl, gedrag	instr, uitl, gedrag
	EL deel 2	instr, uitl, hints, anders: vragen beantwoord	instr, uitl, hints, anders: vragen beantwoord
	M	instr, anders: vragen beantwoord	instr, anders: vragen beantwoord
	COW	instr	instr
	Essay deel 1		

vragenlijst lln	EL	instr, uitl, vragen	instr
	M	instr, uitl, fback	uitl, fback
	COW	instr, uitl, fback, vragen	instr
	Essay	instr, uitl, fback, vragen	instr, uitl
III vervolgvraag: denkvheid			
werkblad	hoogste EL	analyseren	analyseren
	hoogste M	analyseren	analyseren
	hoogste COW	evalueren	evalueren
	hoogste Essay	creëren	creëren
Vrlijst obs	hoogste EL deel 1	begrijpen	begrijpen
	hoogste EL deel 2		
	hoogste M	analyseren	analyseren
	hoogste COW 1-4		
	hoogste COW 1-6	evalueren	evalueren
rel *scaff* en denkvheid, o	EL deel 1	lln werken zelfst	lln werken zelfst
	EL deel 2		
	M	Categ. en formul. leidde tot anal.	Categ. en formul. leidde tot anal
	COW	weinig ondersteuning	weinig ondersteuning

Tabel 55: Gedeelte van de matrix met woorden

bet	betekenissen
bvG	Beeld van God
ccept	concept
CG	principe van *Cognitive Grammar*
COW	Concepten om mee te werken
ctext	context
denkvheid	denkvaardigheid
EL	exegetisch lezen
lln	leerlingen
M	mysterie
nwe	nieuwe
obs	observator
rel	relatie
scaff	*scaffolding*
sverhaal	scheppingsverhaal
toep	toepassen
verw	verwerven
vrlijst	vragenlijst
wb	werkblad
wr	waarom
widm	wie is de mens?
wv	werkvorm(en)

Tabel 56: Legenda gebruikte symbolen bij volledige matrix met woorden

symbool	omschrijving
-	De leerling heeft de vraag niet beantwoord.
*	Er is sprake van een discrepantie tussen het antwoord op de gesloten vraag en de toelichting die door de leerling gegeven wordt.
#	De leerling heeft een vraag beantwoord over (een deel van) een werkblad dat hij niet heeft gedaan of gemaakt.
^	De leerling geeft aan de vraag of de vragen te hebben kunnen beantwoorden of te hebben kunnen maken, terwijl uit het werkblad blijkt dat het antwoord, of niet alle antwoorden, juist of volledig is/zijn.
==	De leerling heeft de vraag niet beantwoord, omdat hij dacht dat zijn antwoord op de betreffende vraag goed was. Uit het werkblad blijkt echter dat zijn antwoord onjuist of onvolledig is.
+	De leerling geeft aan het principe van *Cognitive Grammar* niet begrepen te hebben, terwijl uit het werkblad opgemaakt lijkt te kunnen worden dat dit wel het geval is.
--	De leerling geeft aan het principe van *Cognitive Grammar* begrepen te hebben, terwijl uit het werkblad blijkt dat dit niet of slechts gedeeltelijk het geval is.
~	Er is sprake van een andere discrepantie tussen het antwoord van de leerling en het werkblad.
``	De toelichting van de leerling sluit niet aan bij de gestelde vraag.
	Les is niet geobserveerd. Bij de werkvorm ‘concepten om mee te werken’ zijn in de les ofwel de vragen 1 tot en met 3 ofwel de vragen 1 tot en met 6 klassikaal besproken.

Tabel 57: Legenda gebruikte afkortingen bij volledige matrix met woorden, opgenomen in alfabetische volgorde